BERGSON

El inaferrable fantasma de la vida

Antonio Dopazo Gallego



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imagenes de este volumen son de dominio público. Página 103, CC-SA 3.0/Wiki.decoder.
Depósito legal: B 20317-2015

Impresión y encuademación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Bergson

El inaferrable fantasma de la vida

Antonio Dopazo Gallego

CONTENIDO

Una metafísica a la altura de los tiempos

¿Por qué los antiguos persas consideraban sagrado el mar? ¿Por
qué los griegos le concedieron una divinidad aparte,
un hermano del propio Júpiter? Cierto es que todo ello
no carece de significado. Y aún más profundo es el significado
de aquella historia de Narciso, que, por no poder aferrar
la dulce imagen atormentadora que veía en la fuente,
se sumergió en ella y se ahogó. Pero esa misma imagen la
podemos ver en todos los ríos y océanos. Es la imagen del
inaferrable fantasma de la vida, y esa es la clave de todo.

HERMAN MELVILLE, *Moby Dick*[1]

Aunque la metafísica haya caído en desuso, no abandonó la gran escena sin entonar un último himno a la altura de sus pretensiones. Es Henri Bergson quien, en más de un sentido, elabora la última gran metafísica de Occidente integrando todos los saberes de su tiempo

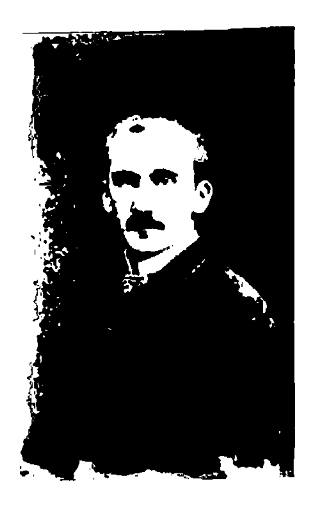
[1] Traducción de Enrique Pezzoni, Barcelona, DeBolsillo, 2010. Salvo indicación contraria, las traducciones son del autor.

en una filosofía que se presenta en escena, inmodestamente, como la superación de la condición humana y *la experiencia total*. Siendo su punta de lanza el «impulso vital» (*élan vital*), resulta inevitable acordarse de la voluntad de Schopenhauer, quien concibió la anterior gran fuerza metafísica de Occidente. Encontramos aquí, sin embargo, aportaciones cruciales relativas a los problemas del tiempo, la memoria y el desarrollo de la vida, que pasan a ser redefinidos por completo.

Bergson representa el punto culminante de una corriente filosófica que, bajo la rúbrica de «espiritualismo», acompañó en segundo plano, como una actriz secundaria pero insistente, a la filosofía moderna desde Descartes, denunciando todos los abusos del mecanicismo y reivindicando la primacía absoluta de la conciencia y la voluntad. A menudo, sin embargo, su excesivo desdén respecto al estudio de la materia le impidió resultar convincente más allá de círculos reducidos. Hizo falta un filósofo de una talla superior, gran renovador conceptual a la vez que entusiasta de la ciencia y maestro del estilo, para devolver la ventaja al espiritualismo justo en el momento en el que el cientifismo lo sometía a un asedio encarnizado y el criticismo kantiano daba por muerta a la metafísica. Bergson es alguien a quien, en cierto modo, la filosofía francesa llevaba siglos esperando. Solo ahora se vuelve a afirmar orgullosa, con su nuevo embajador a la cabeza, enarbolando las banderas de la conciencia, la libertad y la creación.

¿Por qué, en definitiva, Bergson? Por dos motivos fundamentales. En primer lugar, abanderó una moda intelectual, siendo probablemente el pensador más influyente de las tres primeras décadas del siglo XX en Europa. Con un estilo accesible («es preciso haber descompuesto hasta el final lo que tenemos en nuestro espíritu para llegar a expresarse en términos simples») y conceptos de una ductilidad poco frecuente, devolvió a la filosofía al epicentro de la cultura: poe-

tas, novelistas, políticos, científicos, pintores y cineastas de todo el mundo asistieron a sus conferencias o se congregaron en torno a sus textos, que corrían como la pólvora en la Europa prebélica. Un público exaltado y ávido de discursos rupturistas se dejó inspirar por un pensamiento que hacía de la novedad y la creación su bandera, con el atractivo añadido de transmitirse, ya fuera por escrito o de viva voz, mediante una cadencia ágil y un ritmo envolvente que le valieron a su autor el apodo de «el Encantador».



Henri Bergson (1859-1941) en torno a 1890.

Leer a Bergson (pronunciado con el acento en la segunda sílaba) es un ejercicio singularmente estético para tratarse de filosofía. Moviliza lo que podría llamarse una «razón imaginativa». Las imágenes se intercalan entre largas y «arácnidas» argumentaciones fundiendo ámbitos que creíamos previamente aislados (psicología, biología, física, arte, sociología, religión). Casi se diría que emergen de un subterráneo en el que, como en un sueño lúcido, los contornos se desdibujan y rehacen. Uno se deja atrapar por la gracilidad del discurso conservando, no obstante, la sospecha de que el animal filosófico que tiene enfrente no muestra todas sus cartas, de que hay un oscuro engranaje haciendo posible ese discurrir aparentemente suave pero de una sutileza fuera de lo habitual.

De ahí el segundo motivo para reivindicarlo: la originalidad y precisión con las que releyó la tradición y abordó fenómenos anteriormente marginados o condenados a un tratamiento sesgado por parte de la ciencia y la filosofía. La risa, el *déjà vu*, el ensueño, la hipnosis, la superstición, el misticismo o la pérdida de la memoria,

entre otros hechos psicológicos, fueron refundidos y forjados en sus propios términos. Bajo el Nobel de literatura late el pensador. Y como todo «clásico», además de lo fecundo y diverso de su obra, Bergson tiene algo monstruoso, algo «intempestivo», por usar la expresión de Nietzsche, que nos impide reducirlo a un conjunto de factores históricos, por más que estos sigan indudablemente ahí.

Ese «ingrediente secreto», que él mismo rastreó en sus autores predilectos («un filósofo habría dicho lo mismo con independencia del momento de su nacimiento, aunque para ello hubiera tenido que cambiar de interlocutores»), es difícil de captar reduciéndolo a un cúmulo de tópicos confusos («el moderno Heráclito», «el hipnotizador de las palabras», «el anti-intelectualista») o a una serie de etiquetas («el filósofo del tiempo», «el vitalista», «el espiritualista») que, por demasiado amplias, pierden la capacidad de ponernos en contacto con la intuición central que anima su pensamiento.

Es sin duda la intuición de la «duración» (su concepto clave) lo que está en el centro del pensamiento de Bergson, la chispa que prende el fuego al que siempre retorna para calentarse y enfrentar un nuevo problema. Porque el filósofo, según pensaba nuestro autor, es ante todo alguien que *crea problemas*, y solo los resuelve porque ha hecho un esfuerzo por plantearlos. Los problemas filosóficos no preexisten en una bóveda celeste a la que haya que elevarse para descolgarlos; tampoco se toman hechos de la sociedad: es preciso que sean inventados, y no por gusto, sino por necesidad.

¿Qué tiene entonces de especial el concepto de «duración» para que Bergson confiara tan ciegamente en él a la hora de plantear los problemas que llevan su firma? De entrada, hemos de advertir que siempre se mostró reacio a dar de ella una definición cerrada y definitiva, pues consideraba que era preciso captarla en experiencias concretas y describirla mediante razonamientos breves que funcionan

casi como iluminaciones. En este sentido, se trata de uno de los filósofos más escurridizos, y la competencia, como sabemos, no es poca.

Él solía comenzar afirmando que, *si el tiempo no añadiera nada a lo real, el universo estaría dado todo de una vez.* Ahora bien, sentimos de forma inmediata que eso no es así. Las cosas se demoran, llevan su tiempo, y el índice de este retardo en nuestra conciencia es a menudo un sentimiento de impaciencia. Para Bergson, este sentimiento es una experiencia innegable, porque está directamente conectado con nuestra acción sobre el mundo, a la cual prepara y en la que se prolonga. De ahí el célebre ejemplo del agua azucarada: tras depositar en ella el terrón, podemos removerla más deprisa o más despacio ganando algunos segundos al cronómetro, sin duda, pero no podemos evitar sentir, en la espera, una diferencia absoluta entre nuestra propia duración interna (la de lo que queremos, pensamos y sentimos) y la duración material del vaso con la que entra en contacto. De esa diferencia de tensiones, una vez *integradas* en nuestra conciencia como dos trenes que se acompasan permitiendo a sus pasajeros intercambiar un breve saludo, surgirá la *acción* de nuestro cuerpo sobre la materia. Si tomamos por real esta última, entonces debemos tomar por real también la serie de estados psicológicos que han conducido a ella y ejercido como su condición.

El hecho de que la realidad esté habitada por procesos antes que por cosas (y Bergson era un buen conocedor de la termodinámica) sugiere que ella misma se retarda y acelera de forma absoluta, que es vacilación y esfuerzo, y que no está decidida, sino decidiéndose: no *es*, pero tampoco «escapa» o «fluye» como un torrente enloquecido,[2] sino que *dura* bajo ritmos y tensiones muy diversos. Esta duración, además, posee un *sentido:* es una llamada a nuestra acción; la pista de ejercicio de nuestra

2 Bergson se quejó a menudo de la superficialidad de quienes pretendían hacer de él un «Heráclito moderno».

libertad. Y esa libertad de todos los seres que ruedan sobre la duración se unifica globalmente en el concepto de «impulso vital», que corona la filosofía de Bergson.

Siempre es pronto para saber lo que el «después» le añade al «antes»

Tal vez sea posible sintetizar del siguiente modo la filosofía de la duración: *nada surge de la nada* (pues de lo contrario cualquier cosa sería posible y perderíamos todo rigor explicativo), *pero el «después» le añade algo al «antes» que no estaba contenido en él.* ¿Cómo es esto posible? Debido a la naturaleza acumulativa y creadora del tiempo, que no puede asimilarse a una deducción lógica (si A, entonces B; A, luego B) ni a una suma lineal (2 + 2 = 4). El tiempo real crece o mengua en su producción de novedad, pero no se conserva idéntico a sí mismo como el espacio: «es invención o no es absolutamente nada». No es un abanico que muestre el mismo bordado con independencia de la velocidad a la que se lo abra; es una orquesta cuyo tempo influye profundamente en la pieza que produce. Y, como el esfuerzo que pelea por sacar de sí más de lo que había antes, es irreversible.

Bergson parte de una definición «psicológica» del tiempo basada, por tanto, en el modo que tenemos de experimentarlo interiormente. Pero no permanece encerrado en ella, sino que la extiende, por analogía, a la totalidad del universo. Hay una buena razón para ello. A su juicio, es posible pasar gradualmente de un tiempo psicológico a un tiempo físico, pero jamás lograremos hacerlo a la inversa. De ahí que sea preferible partir de lo más complejo: si la conciencia no se pone al principio, no se la hallará más tarde, con lo que quedarán sin explicar multitud de fenómenos relevantes. Como veremos, esto no tiene

importancia si pretendemos conocer el mundo científicamente, pero la tiene, y mucha, si pretendemos hacerlo por medio de la filosofía, que deviene entonces metafísica. *La metafísica es la experiencia total.*

Lo imprevisible, por tanto, no procede de una limitación de nuestro entendimiento que pudiera subsanar un dios o demonio omnisciente, sino de la indeterminación tomada como principio verdadero de lo real. Más específicamente, de una de las dos tendencias que lo habitan: la que caracteriza a lo viviente (o consciente, pues *la conciencia es coextensiva a la vida)* frente a lo inerte.

Allí donde algo vive, nos viene a decir Bergson, se introduce un desvío entre el estímulo y la respuesta. La vida «agujerea» o «corroe» el movimiento para desviarlo. Este desvío, además, se acumula en la memoria del ser vivo al estilo «bola de nieve». Lo contrario ocurre con la materia inerte, donde la eficacia del tiempo se deshace porque el «antes» y el «después» tienden a igualarse: la materia, amnésica, es *casi* una sucesión de «ahoras» idénticos, como si estuviera empezando de cero a cada instante.

A modo de nueva advertencia, una de las dificultades añadidas de leer hoy a Bergson es el desprestigio del término «espíritu», que aparece en todos los grandes filósofos de la modernidad y ha dejado de comprenderse. Más allá de valoraciones sobre las consecuencias de este olvido, pensemos lo siguiente: para Bergson el espíritu es, frente a la materia, lo que puede sacar de sí, mediante el esfuerzo que le supone mantenerse aferrado a la existencia, más de lo que había *antes*, produciendo una acumulación y un incremento del tiempo.

La vida es el dominio «mixto» de la existencia en el que entran en contacto espíritu y materia. A partir de aquí, ella es esfuerzo, y el esfuerzo, inseparable del tiempo, introduce novedad en el universo (¿alguien puede, por ejemplo, saber cuál será el índice o incluso el

título definitivo de un libro antes de haberlo escrito?). Evolucionista convencido, Bergson tratará de mostrar a lo largo de su obra que la evolución de la vida, con toda su diversidad de especies, responde al intento de una fuerza espiritual por insertar entre las rígidas cadenas de la materia, como si de un explosivo se tratara, la mayor suma posible de novedad. «La vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y tornándola en su provecho».

¿Cuál es el objetivo de este intento del impulso vital? No está claro. O, más propiamente, no podría estarlo de antemano. Se trata de superar el obstáculo, de abrirse paso al otro lado, de inundar de diferencia la repetición. Recuérdese que Nietzsche había escrito algo parecido respecto a la «voluntad de poder»: los fuertes buscan, ante todo, *distinguirse*. En Bergson, el espíritu es el dominio de la *pura diferencia*. Pero, todo «virtualidad», le falta aún eficacia o «actualidad»: por eso la conciencia se mantiene tenazmente ligada a un cuerpo. Visto así, el impulso es una ardua negociación con la materia cuyo fin es embaucarla.

Como tantos otros pensadores de nuestro tiempo, Bergson opina que ya no podemos renunciar a Darwin. Sin embargo, la ciencia solo nos ofrece el aspecto material del proceso evolutivo, que es el que interesa a nuestra inteligencia. Junto a esta última, Bergson ubica la intuición. Valiéndose de esta nueva función del espíritu, encargada no de renunciar al razonamiento, sino de *pensar de otro modo*, la filosofía deberá ponerse a la altura de los tiempos y aportar una verdadera *metafísica de la evolución*.

La filosofía de Bergson, inseparable de sus libros

Fue sin duda una apuesta por la libertad lo que llevó a Bergson a aferrarse a la «duración». Pero al margen del innegable atractivo del

concepto, que conectaba bien con las inquietudes de una época (el paso del siglo XIX al XX) fascinada por la velocidad y la llegada del motor de explosión, hemos de ver la necesidad con que se le impuso.

Según concebía la filosofía nuestro autor, alguien no se sienta un buen día a escribir y decide que va a crear un concepto filosófico, por no decir a escribir un libro. Es preciso que, en cierto modo, no le quede más remedio que hacerlo. Esto puede resultar paradójico, pues antes hemos dicho que un autor o autora no se deduce de las circunstancias de su época: hace falta que se arriesgue y dé un «salto mortal» por encima de lo que se espera de él o ella. Ahora, sin embargo, decimos que ese acto tiene algo que el autor *no elige*. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones? No estaremos lejos de entender la concepción del acto libre en Bergson si observamos que no hay contradicción entre ellas. Pero no adelantemos acontecimientos.

En este breve libro nos conformaremos con mostrar algo de la necesidad con que se le impuso la «duración» a su autor y algo de la libertad con la que ella le permitió afrontar problemas de una gran variedad sin perder la sutileza que le caracterizó. Para ello, en consecuencia, no podemos perder de vista los libros que Bergson escribió. Una idea permanece todavía demasiado amplia mientras no se aplica a solucionar problemas que ella ha planteado. Podríamos divagar eternamente sobre la «duración», pero no mediremos su poder mientras no sepamos cuáles son sus aplicaciones precisas: qué nos permite ver que antes no veíamos, en el entendido de que, como opinaba este filósofo, es solo la experiencia la que aporta la garantía de un acuerdo entre el pensamiento y lo real.

A tal fin, dividiremos la lectura en tres partes: la primera, un capítulo eminentemente biográfico; la segunda, otro destinado a exponer de forma sencilla pero razonada cómo llegó a su concepto clave, la «duración», pasando por su crítica de la tradición y su particular

método filosófico; la tercera, tres capítulos que sintetizan sus libros principales. Estos tres capítulos llevan el nombre de tres «fantasmas»: el de la *libertad*, el de la *memoria* y el de la *vida*. No se trata de que Bergson los considere como tales: permanecen «fantasmagóricos» (e incluso amenazantes) para todos aquellos que son incapaces de pensarlos con los conceptos adecuados.

Solo una cosa más. A menudo tenemos que leer que la filosofía se ha condenado a sí misma a la marginalidad por no ocuparse de los datos que le proporciona la ciencia. Valga lo que valga este reproche, es posible que Bergson haya sido el último gran filósofo en escapar a él. Lo que no se dice tanto es que, cuando el filósofo se ocupa de esos resultados, lo que aporta no necesariamente resulta del agrado de los científicos. Otro tanto ocurriría respecto a la religión o la opinión pública. La filosofía no rinde cuentas a ningún poder establecido: tiene su propia agenda y su propio campo de ejercicio, demarcado mediante problemas y conceptos propios.

Como todos los grandes, Bergson contribuyó a trazar esa esfera y a reivindicar su autonomía. Sin duda procedió a su manera, pero haciéndonos entender que hay latitudes de la experiencia y del pensamiento racional a las que solo la filosofía accede con cierta firmeza de ánimo. Ni la ciencia ni la religión las alcanzan, porque no son *su problema*. Y aunque toda empresa metafísica de la ambición de la aquí esbozada sea en cierto modo la historia de un fracaso (el derivado de intentar «colonizar» plenamente ese territorio que a la vez nos descubre), se trata, en el caso de Bergson, de un magnífico fracaso, a la altura de su tiempo y del nuestro, ante el que no podemos dejar de admirarnos.

«Cuéntanos una de filósofos»

Cuando Henri de París conoció a Zenón de Elea

> **–[...] Pero esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará.**
> **–¿Y cuál es el modo de ejercitarme, Parménides? –preguntó Sócrates.**
> **–Ese –respondió– que escuchaste de labios de Zenón.**
>
> **Platón, *Parménides*[3]**

Un acontecimiento de juventud marca la vida de Bergson, o al menos así es como a él mismo le gustaba relatarlo. Podemos tratar de imaginar la escena completando los datos conocidos. Corre el año 1883. En Clermont-Ferrand, pequeña localidad universitaria del centro de Francia, un profesor de 24 años explica en la pizarra a sus alumnos de instituto las paradojas de Zenón de Elea.[4]

[3] Traducción de M.ª Isabel Santa Cruz, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988.
[4] Para terminar de ambientar la escena, podemos traer el retrato que hizo una de sus

–De modo que, según Zenón, en cada instante la flecha está inmóvil porque no tendría tiempo de moverse, es decir, de ocupar al menos dos posiciones sucesivas, a no ser que se le concedan por lo menos dos instantes. Pero inmóvil en cada punto de su trayecto, estará inmóvil durante todo el tiempo que se mueve.

La voz de un alumno interrumpe la explicación:

–Pero si la flecha se para todas esas veces, ¿cómo va a tener la fuerza para clavarse en la diana? Yo creo que el arquero no estará muy contento con Zenón después del esfuerzo que ha hecho para tensar el arco.

Las risas resuenan entre las filas de pupitres.

El joven profesor, en principio importunado, permanece un segundo pensativo mirando al adolescente. Su rostro serio se torna en sonrisa astuta, maliciosa, y sus ojos azules se llenan de un súbito brillo de euforia.

–Bueno, es que Zenón no dice que la flecha se pare. Yo creo que él sabe tan bien como tú que se clava en su objetivo.

Otro alumno irrumpe:

–Ya entiendo. Entonces solo lo dice para desmoralizar al arquero rival, hacer que falle y llevarse el premio. Buen truco.

alumnas de la escuela superior femenina de Angers (donde Bergson había dado clase dos años antes), la escritora Mathilde Alanic, titulado «El encantador»: «Un resto de timidez juvenil preside su actitud. Una sonrisa indecisa tiembla en su fina boca. Bruscamente, sus ojos se revelan: un rayo azul en el que crepitan destellos de júbilo. El maestro se levanta ligeramente para efectuar una inclinación de cortesía y comienza: "Señoritas". Desde el momento en que resuena la voz limpia, musicalmente flexible, se puede ver la fisonomía móvil del orador ocluirse y la mirada hurtarse hacia el interior para seguir únicamente las fluctuaciones de su pensamiento. Quien habla es un hombre muy joven: ¿22 años tendrá? Pese a la seducción de un rostro delicado, impone una deferencia respetuosa a estas jovencitas que le escuchan y a las que se les aparece intangible y distante: todo espíritu» (citado en Ph. Soulez / F. Worms, *Bergson*, París, PUF, 2002, pág. 73).

Más risas. Y otra voz que se abre paso entre ellas:

–¡Nada de filósofos cerca de nuestro vestuario, por favor! Nos harán perder la liga con sus discursos...

El profesor comprende entonces que, del mismo modo que tensar el arco es un gesto indivisible, sostenido por un esfuerzo que compacta el tiempo (fracasará a poco que se lo interrumpa, por más que se pretenda continuarlo de inmediato), el movimiento real de la flecha es *uno*, y no una suma de instantes. En cuanto se lo divide, se modifica su naturaleza.

¿A qué entonces tanta perplejidad? «En el fondo, la ilusión procede de que el movimiento, *una vez efectuado*, ha dejado a lo largo de su recorrido una trayectoria inmóvil sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera. Puede dividirse la trayectoria una vez creada, pero no ocurre igual con su creación, que es un acto en proceso y no una cosa».[5] Nuestra inteligencia llega tarde para reconstruir, mediante fragmentos de espacio y «a toro pasado», un bloque de realidad móvil que se le ofrece pulverizado y muerto. No se reconstruirá el movimiento a partir de sus paradas, por más que estas surjan de él y se depositen en su superficie como las hojas muertas en un estanque.

Sin saberlo aún del todo, el joven se acaba de convertir en un gran filósofo. Así queda constatado en una célebre conversación: «Un día, mientras explicaba en la pizarra a mis alumnos las aporías de Zenón de Elea, comencé a ver más claramente en qué dirección había que buscar».

5 «La flecha no está nunca en ningún punto de su trayecto. Todo lo más cabría decir que podría estar ahí, en el sentido de que pasa por ahí y que le estaría permitido detenerse ahí. [...] Suponed una goma elástica que estiráis de A a B, ¿podríais dividir su extensión? El curso de la flecha es esa extensión misma, tan simple e indivisible como ella. Es un solo y único salto». *La evolución creadora*, págs. 308-309. Todas las obras de Bergson son citadas según la paginación de la nueva edición crítica francesa (París, PUF, 2007-2011).

Zenón de Elea, el inclasificable



Zenón de Elea muestra a la juventud las puertas de la verdad y la falsedad. Fresco de Tibaldi o Carducci en la Librería de El Escorial, siglo XVI.

En la línea de salida de la historia de la filosofía, sin que se acierte a saber si está dentro o fuera, encontramos los hilos rotos del pensamiento de Zenón de Elea, «inventor de la dialéctica», «favorito del maestro Parménides», «rival invencible en el arte de la doble lengua». Un personaje secundario más, apartado de las rutas «oficiales» del pensamiento si no fuera porque, desde el interior de las mismas, Platón y Aristóteles se empeñan en recordar la inadvertida pero cardinal importancia de sus aporías o razonamientos paradójicos.

Del pensamiento de Zenón conservamos poco: algunas argumentaciones sueltas sobre lo uno y lo múltiple, un juego de cuatro argumentaciones en torno al movimiento (la dicotomía, Aquiles, la flecha y el estadio) y una terna de aporías breves (la del lugar, el grano de mijo y los muchos finitos e infinitos).

Por lo que podemos deducir, el procedimiento de Zenón consistía en tomar una disputa filosófica y abrir dos líneas o «cuernos argumentativos» destinados a probar el absurdo de las dos tesis enfrentadas. Así es como parecen funcionar dos de sus paradojas más conocidas: la de Aquiles, que cuestiona que el tiempo sea un continuo («El más lento nunca será alcanzado en la carrera por el más rápido. Porque es necesario que el que persigue alcance primero el punto del que ha partido el que

huye, de modo que el más lento se encontrará siempre necesariamente un poco más adelante que el más veloz») y la del arquero, dirigida contra la tesis de que el tiempo está compuesto de instantes mínimos («si una cosa está detenida cuando ocupa algo igual a sí misma y si el móvil está siempre en el momento actual, entonces la flecha que se mueve está quieta [...] en todos los instantes del tiempo»). Finalmente se combinaban en una tercera fórmula que resumía el absurdo, en este caso la del estadio («dos series de masas iguales se mueven en sentido contrario en el estadio a lo largo de otra masa igual, una desde el fin del estadio, la otra desde la mitad, a igual velocidad; la consecuencia es [...] que la mitad del tiempo es igual al doble»).

Su postura, sin embargo, no es la de un vulgar relativista. Al arruinar el espacio de la argumentación, parecía apuntar a un tipo de verdad más profunda que se ha perdido en la noche de los tiempos, si es que alguna vez fue otra cosa que un vestigio.

La figura de Zenón no ha dejado de ser comentada por los filósofos de todas las épocas. Una de las interpretaciones recientes más profundas y rigurosas se la debemos al italiano Giorgio Colli (restaurador, además, de las obras completas de Nietzsche). Véase, por ejemplo, su obra *Zenón de Elea* (Madrid, Sexto Piso, 2006), de donde tomo las citas.

En realidad, como todos los descubrimientos, este solo tuvo lugar cuando su protagonista estuvo preparado. Se había ido incubando en él durante los dos años que siguieron a su licenciatura. Bergson fue un estudiante desencantado con la mayoría de sus clases de filosofía. El modo en el que esta era enseñada le parecía, con contadas excepciones, «oratorio y vacío», alejado del rigor de las ciencias. Fue en parte debido a este descontento que se dejó seducir por la obra de Herbert Spencer, pensador inglés que trataba, como tantos otros en la época inmediatamente anterior a Darwin, de armonizar la oposición entre la «eternidad» de las leyes científicas y la evolución temporal del universo al que se aplican.

Spencer concibió un evolucionismo mecanicista que se extendía por transformaciones sucesivas desde la simplicidad de una materia homogénea hasta las realidades más complejas, estudiadas por la psicología y la sociología, con una absoluta necesidad, siguiendo una dirección y tendiendo hacia un «equilibrio» final (que sustituía al viejo «plan divino»). Era, por tanto, más radical que Darwin en sus postulados. Al no otorgar ningún papel al indeterminismo, la Naturaleza era leída, desde el fondo en el que la contemplaba el filósofo, como una Lógica en la que los elementos más complejos se deducían de los más simples sin dejar nada a la contingencia. Finalmente, nuestro entendimiento contendría ya, *a priori*, los planos de toda la realidad, y solo debía encontrar la manera de recomponerlos. Recaía así, insensiblemente, en un idealismo mal disimulado: la inteligencia se mira en el mundo como en un espejo de cuerpo entero.

Para Bergson, la obra de Spencer apuntaba en la buena dirección, combinando la ambición de la filosofía con el rigor de las ciencias. Pensaba, sin embargo, que su base efectiva (el desenvolvimiento paulatino de lo real) podía mejorarse, pues el propio Spencer (él mismo ingeniero civil) no había sido un gran conocedor de los fundamentos de la matemática. Con la intención de aportar solidez a este evolucionismo, Bergson se lanza a escribir una tesis doctoral en filosofía de las ciencias. En ese momento, sin embargo, ocurre algo inesperado:

> A lo largo de mi carrera no ha habido ningún acontecimiento *objetivamente* destacable. Sin embargo, subjetivamente, no puedo dejar de atribuir una gran importancia al cambio sobrevenido en mi manera de pensar durante los dos años que siguieron a mi salida de la École Normale, de 1881 a 1883. [...] Fue el análisis de la noción de tiempo, tal y como es empleada en mecánica o en física, lo que hizo tambalearse todas mis ideas. Me di cuenta, para mi propio asombro, de que

el tiempo científico no *dura*, de que no sería necesario cambiar un ápice nuestro conocimiento científico de las cosas si la totalidad de lo real fuera desplegada instantáneamente, de un plumazo, y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración. Este fue el punto de partida de una serie de reflexiones que me llevaron, gradualmente, a rechazar casi todo lo que había aceptado hasta entonces y a cambiar completamente mi punto de vista. He resumido en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* estas consideraciones sobre el tiempo científico, que determinarían mi orientación filosófica y a las que se remiten todas las reflexiones que he emprendido desde entonces.[6]

De sorpresa en sorpresa. Así es como marcha, según Bergson, el espíritu de cualquiera que se haya desprendido de las palabras y las opiniones comunes para acudir directamente a las cosas y profundizar en los problemas que ellas plantean. En su caso, Zenón de Elea sirvió como catalizador, o quizá como mera constatación, de todo un proceso de evolución intelectual.

Las antiguas paradojas, que no pretendían probar la inexistencia del movimiento (pues Zenón no estaba ciego ni era un idiota) sino la dificultad de un *pensamiento del movimiento*, hicieron que el joven filósofo se replanteara todo lo que había creído válido hasta entonces («allí no había ni devenir ni evolución», sentenciará en 1907). Le brindaron,

[6] Carta a William James, 9 de mayo de 1908, en *Mélanges*, (París, PUF, 1972) págs. 765-766.
Véase también Carta a Giovanni Papini de 1903, *ibid.*, pág. 604: «En realidad, la metafísica e incluso la psicología me atraían mucho menos que las investigaciones relativas a la teoría de las ciencias, sobre todo a la teoría de las matemáticas. Para mi tesis doctoral me propuse estudiar los conceptos fundamentales de la mecánica. Esto me llevó a ocuparme de la idea de tiempo».

con ello, la ocasión para un nuevo comienzo en el que la especificidad de la noción de tiempo adquiriría todo el protagonismo.

De pronto pudo ver con claridad que este sabio antiguo, del que apenas ha quedado rastro más allá de alusiones fragmentarias pero insistentes, había desempeñado el papel de un genio burlón para toda la historia de la filosofía.

> La metafísica nació, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y el movimiento. Es Zenón quien, atrayendo la atención hacia el absurdo de lo que llamaba movimiento y cambio, llevó a los filósofos –Platón el primero– a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia.[7]
>
> Toda esta filosofía, que comienza en Platón para culminar en Plotino, es el desenvolvimiento de un principio que formularíamos así: «Hay más en lo inmutable que en lo móvil y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución». Ahora bien, lo contrario es la verdad.[8]

Como atraídos por la magnitud del desafío, todos los grandes pensadores mordieron el anzuelo y cayeron en la trampa de explicar el movimiento a partir de lo inmóvil y el tiempo a partir del espacio, que es donde nuestra inteligencia se siente más cómoda. No se daban cuenta de que la tentativa *nacía muerta*, y que Zenón se la había jugado conduciéndoles a un laberinto sin salida: *la inteligencia se caracteriza por una incapacidad para pensar lo móvil*, que reduce continuamente a imágenes espaciales. De ahí todo el repertorio de malentendidos y proble-

7 «La percepción del cambio», en *El pensamiento y lo moviente*, pág. 156. Traducción de J. A. Míguez.
8 «Introducción a la metafísica», *op. cit.*, pág. 217.

mas sin solución que engendra la filosofía, derivados del «más viejo problema»,[9] el del cambio, también conocido como el del paso de lo Uno a lo múltiple, de la nada al ser, el del infinito, la génesis del mundo, etc.

El joven filósofo acababa de encontrar a un rival temible y escurridizo, capaz de manejar mediante insensibles varillas mecánicas, como un titiritero burlón, toda la historia de la metafísica para representar en ella una «comedia platonizante». Pero también a un insospechado aliado que ya habría señalado la fatuidad del intento de recoger el movimiento en ideas estáticas. ¿Cómo no sentirse secretamente eufórico? Casi podía escuchar las carcajadas estridentes reverberando por entre los majestuosos y vacíos edificios de los sistemas filosóficos. Sus arquitectos, como Aquiles, se afanaban por atrapar a una tortuga espectral. Pero él no recaería en esa trampa. La suya sería una filosofía para corredores, no para tortugas.

No parece exagerado afirmar que Bergson escribió durante toda su vida *en la medida* en que no saldó cuentas con Zenón: criticó sus aporías como ilusiones del entendimiento al tiempo que defendía su vigencia y su seriedad frente a cualquier intento de darlas por zanjadas o declararlas simples falacias.[10] *Las paradojas tienen algo valioso que enseñar.* Esta ambivalencia resultó ser, a la postre, enormemente fecunda. A todos los pudo vencer menos a él. Él fue quien tomó a Bergson y le hizo «hijos a sus espaldas»: todos y cada uno de sus libros.

9 Así lo llama en uno de sus primeros cursos sobre filosofía antigua, recogido en el llamado *Cuaderno negro* (*Cahier noire*, en Bergson, *Cours IV*, París, PUF, 2000).

10 «No despreciemos nada de la filosofía griega, ni siquiera los argumentos de Zenón de Elea. Ciertamente, la Dicotomía, Aquiles, la Flecha y el Estadio serían simples sofismas si pretendiéramos servirnos de ellos para demostrar la imposibilidad de un movimiento real. Pero estos argumentos adquieren un valor enorme cuando extraemos de ellos lo que de hecho contienen: la imposibilidad para nuestro entendimiento de reconstruir *a priori* el movimiento, el cual es un hecho de experiencia» («A propósito de "La evolución de la inteligencia geométrica"», respuesta a un artículo de É. Borel, 1908, en *Mélanges*, pág. 758).

En la doble lengua poderoso, imposible fue Zenón
de ser vencido; sí vencedor de todos.

Timón, citado por Diógenes Laercio.

«Actuar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción»

La divisa que yo propondría al filósofo, e incluso al común de los hombres, es la más simple de todas y, creo yo, la más cartesiana. Yo diría que es preciso actuar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción.

Mensaje en «Congreso Descartes», 1937

Tratemos ahora de enmarcar este descubrimiento de juventud en el conjunto de la obra de Bergson. Esto nos ayudará a entender el tipo de problemas a los que se enfrentó, las discusiones que mantuvo y el objeto de sus libros. Puede que nada de esto sea decisivo a la hora de determinar la idea simple que trató de expresar («solo he dicho que el tiempo es real y que no es espacio», como le contestó a una oyente que le pidió resumir su filosofía), idea que permanecería, tal y como él escribió en una ocasión, extemporánea o inactual, irreductible a las circunstancias históricas que le acompañaron. Pero a falta de la red capaz de atraparla al vuelo, resulta instructivo, para empezar a tomarle la medida, ver los *resultados* que produjo.

La biografía de Bergson tiene, de entrada, algo infrecuente en un filósofo. Es la historia de un hombre de éxito, un «triunfador» sin paliativos. Permite componer un relato sobrio, marcado por la corrección y el oficialismo, sin la teatralidad genial de un Schopenhauer ni el encanto marginal de un Nietzsche, pero en todo caso aleccionador

y llamativo, entretejido con los grandes acontecimientos que marcaron el siglo xx y dejaron profundas y dolorosas heridas en la historia reciente.

¿Por qué tenemos la marcada impresión, leyendo la vida de este hombre, de que fue sencillo hacer lo que hizo? Tal vez sea la apariencia de normalidad que desprenden sus acciones y escritos. Bergson se sentía a sus anchas en la vida pública, que entendía como un espacio de discusión severa y de cortesía en las formas. *Nada de menosprecio, pero nada de condescendencia*: ese parecía ser su lema. Desde niño se movió con la gracilidad de un bailarín por las mejores instituciones educativas de la Francia del segundo imperio y la tercera república, ascendiendo a través de ellas como si apenas le costara esfuerzo, y ello pese a conservar, en cada caso, un sentido de la insatisfacción que le llevaba a desbordar críticamente el material recibido.

Lo cierto, sin embargo, es que no debió de ser fácil. Tras unos años de residencia en Ginebra, el pequeño Henri se crió como si fuera un huérfano en París, acogido por instituciones que, como la pensión Springer, ofrecían hospedaje y tutela a niños con potencial académico. Las maltrechas andanzas europeas de su padre, un compositor y pianista polaco repetidamente estafado por productores y editores que gozó de algún éxito con sus operetas, obligaron a su familia (incluyendo a sus seis hermanos) a refugiarse en Londres, donde el propio Henri acudía a pasar los veranos. Por lo que sabemos, la relación con el padre siempre fue de frialdad e indiferencia, mientras que a su madre, Katherine Levinson, una dama inglesa descendiente de un conocido linaje de médicos, le unió un profundo (aunque lejano) vínculo afectivo. Bergson le escribió cada semana hasta el final de los 98 años que ella vivió, y a su muerte la calificó como «una mujer de una inteligencia superior, un alma religiosa en el sentido más elevado

de la palabra y cuya bondad, devoción y serenidad causaron la admiración de todos los que la conocieron».

Como adolescente fue un destacado alumno del Liceo Condorcet, uno de los más antiguos y prestigiosos de la capital francesa. Allí se benefició de una formación integral, igualmente exigente en ciencias y letras, en la exactitud y la composición, lo que generó cierta tensión entre sus profesores a la hora de aconsejarle en su posterior elección. A los dieciocho años de edad, no en vano, fue elegido para ingresar en la École Normale Superieure, institución creada tras la Revolución y potenciada por Napoleón que todavía hoy se encarga de seleccionar a los mejores expedientes para convertirlos en la vanguardia docente de Francia. Cuando se decidió por las letras, su profesor de matemáticas entonó un célebre y profético lamento: «habría podido ser usted un matemático; ahora no será más que un filósofo». Bergson se había alzado, meses atrás, con el premio nacional del importante Concurso General de Matemáticas aportando la solución a un problema de Pascal sobre círculos tangentes. Esta fue, irónicamente, la primera publicación de un autor llamado a poner al descubierto los abusos de la ciencia de su tiempo.

Ya en la École Normale, formó parte de una promoción histórica que incluía al sociólogo Émile Durkheim, al psicólogo Pierre Janet y al político socialista Jean Jaurès, con quien mantuvo una tensa rivalidad por las mejores notas y el reconocimiento de sus compañeros. En cierta ocasión, uno de sus profesores tuvo la divertida idea de enfrentarlos en público: Jaurès reconstruiría un discurso perdido de Cicerón y Bergson trataría de refutarlo. El choque fue un espectáculo que expresó bien la diferencia de temperamentos. Si Jean deslumbró a sus camaradas por su calidez y elocuencia, haciéndoles estallar en sonoros aplausos, la réplica de Henri fue proferida con tal destreza argumentativa que al terminar se hizo un silencio de asombro: el edificio de su rival había sido meticulosa y abusivamente demolido. Aunque

el político siempre fue el más carismático durante los estudios, el filósofo se impuso en la graduación final.

Durante estos años, el joven permaneció adherido «sin reservas» a la filosofía evolucionista de Spencer. Esta doctrina encarnaba el orgullo de los científicos frente a la trasnochada modestia de los seguidores de Kant y el eclecticismo vago de ciertos espiritualistas franceses, concentrados en torno al influyente burócrata Victor Cousin, al que Bergson aborrecía. Entre tanto conformismo, a su ambición le faltaba el aire. Para unos, en efecto, Kant lo había dejado todo tan bien atado que a la filosofía ya no le quedaba ningún margen de innovación. Todo lo que fuera cuestionar la relatividad de nuestro conocimiento era recaer en viejos delirios. Para otros, en consonancia, filosofar era entonar agotados discursos que sintetizaban *ad nauseam* las ideas existentes y cantaban las virtudes de la religión histórica. Un pobre consuelo a la derrota.

De 1881 a 1888, ya licenciado y mientras preparaba su doctorado, Bergson fue destinado a provincias como instructor público de liceo y universidad, primero en Angers y después en Clermont-Ferrand. Fue una década dorada para la joven Tercera República, recuperada moralmente de la derrota infligida por la Alemania de Bismarck en 1870 y dispuesta a devolver a Francia la gloria perdida, hecho que quedó constatado simbólicamente con la Exposición Universal de París de 1889. La esfera cultural eclosionaba junto a la científico-tecnológica, y entre los emergentes funcionarios de clase media imperaban el optimismo y la responsabilidad de estar contribuyendo a una misión histórica: frente a la brutalidad de la nación prusiana, sostenida sobre la guerra, la industria y el comercio, era Francia la que aportaba consistencia moral a Occidente con su ideal equilibrado de progreso social, racionalidad científica y belleza artística. El modernismo en poesía, el postimpresionismo en pintura, la música de Debussy o la literatura de Marcel Proust (de quien Bergson devendrá el tío segundo

y que oficiará como asistente en su boda) empezaron a gestarse en estos años. En mayor o menor medida, todo ello compartirá un aire de familia con la filosofía bergsoniana.

Entre clases magistrales, actos sociales, paseos a caballo y combates de esgrima, Bergson salió reforzado de su crisis intelectual (de la que ya nos hemos ocupado a propósito de Zenón), abandonó la filosofía de Spencer y elaboró las bases definitivas de su pensamiento. Conoció, además, a Louise Neuburger, con la que se casaría unos años después y tendría una hija sordomuda que devendría una pintora y escultora de talento. Resulta difícil no adivinar, entre líneas, un reverencial retrato de su hija en la teoría bergsoniana del artista:

> de tarde en tarde, por distracción, la naturaleza suscita almas más desapegadas de la vida. Hablo de un desapego natural, innato a la estructura del sentido o de la conciencia, y que se manifiesta en seguida por un modo virginal, en cierto sentido, de ver, de oír o de pensar. Si ese desapego fuese completo, si el alma no se adhiriese ya a la acción por ninguna de sus percepciones, sería el alma de un artista como jamás lo vio el mundo. Para aquellos de entre nosotros que la naturaleza ha hecho artistas, solo accidentalmente y por un lado ha levantado el velo.[11]

Al invertir la pendiente natural de la atención, el artista nos pone en contacto con una realidad menos «post-producida» por la percepción humana, y por tanto menos ajustada a nuestras necesidades como especie. Es una *anomalía* adaptativa, y sin embargo nos muestra una línea de fuga hacia el Todo. Se inspirara o no en la pequeña Jeanne, lo cierto es que los tres se mantendrán fuertemente unidos hasta la muerte del

[11] *La risa*, pág. 118, traducción de Mª Luisa Pérez Torres, Madrid, Alianza, 2008.

filósofo. Y aunque apenas conocemos detalles de su vida privada, parece innegable que desarrolló una inquebrantable lealtad intelectual y afectiva hacia todo cuanto le ocurrió en estos años felices.

Bergson se doctora en 1888 con dos trabajos. El primero es un brillante estudio en latín sobre la física de Aristóteles, y más concretamente sobre el modo en que este elude las paradojas de Zenón para forjar su concepción del lugar. Pese a su limitada difusión, medio siglo después fue calificado por el eminente historiador de la filosofía Victor Goldschmidt como «una de las interpretaciones más comprensivas que se hayan consagrado a Aristóteles». El segundo es su primera gran obra publicada, el ambicioso *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889). En él se propone, en primer lugar, refutar la pujante psicofísica alemana de Gustav Fechner, que pretendía medir los estados de conciencia (especialmente las sensaciones) asignándoles una intensidad numérica. Bergson argumenta que, por más que un estado interno se prolongue en una expresión corpórea, permanece diferente a ella y refractario al número. En segundo lugar, ofrece una profunda crítica, ya clásica, de las teorías británicas de la elección racional y reivindica la naturaleza compleja y oscura (pero no irracional) de los actos verdaderamente libres, que se preparan largo tiempo en nuestra duración de conciencia antes que ser objeto de un simple cálculo de intereses.

Tras su doctorado, es reclamado en el conocido Liceo Henri-IV de París, donde dará clases hasta 1898. Como docente, Bergson se caracteriza por desarrollar una visión personal de la pedagogía. Aburrido de profesores conformistas que contagian el desánimo a los mejores estudiantes, trata de aplicarse al máximo en mantener el rigor de las explicaciones. «El principio de nuestro sistema educativo es que hace falta tratar a todo estudiante e incluso a todo escolar como si hubiera en él madera de maestro». A tal fin, sabemos que se preocupaba por alentar a los peores expedientes, elogiando pasajes de

¿Positivismo espiritualista?

Para entender cómo surge el pensamiento de Bergson es necesario dar un pequeño rodeo por la filosofía moderna. Ya desde la época de Descartes, con el inicio del racionalismo, surge en Francia una línea paralela y menos conocida de pensadores que, sin renunciar a la razón ni a la ciencia, reivindican el conocimiento inmediato (la intuición) y la vida interior. El pionero de esta línea es Blaise Pascal, eminente matemático y filósofo, quien desconfiaba de la deriva mecanicista del cartesianismo («El silencio eterno de los espacios infinitos me aterra [...]. No debo buscar mi dignidad en el espacio, sino en el curso regulado de mi pensamiento. Solo el pensamiento hace la grandeza del hombre. [...] El corazón tiene razones que la razón desconoce»). Este espiritualismo francés eclosiona a principios del siglo XIX en la obra de Maine de Biran, pero sufre a partir de entonces un estancamiento que coincide con la irrupción triunfal de la filosofía kantiana.

Kant establece un armisticio entre materialistas y espiritualistas poniendo coto a las pretensiones doctrinarias de ambos: frente a los primeros, no hay conocimiento que no sea filtrado por las facultades del espíritu; frente a los segundos, el propio espíritu no conoce nada ajeno a los datos de la sensibilidad.

Aunque muchos espiritualistas aceptaron las condiciones de la paz kantiana, otros escudriñaron la «letra pequeña» a fin de rehabilitar la metafísica como saber absoluto. Así surgió la filosofía del romanticismo alemán, que partía de la experiencia estética para fundar el conocimiento de los secretos más profundos del universo desde la «desconocida raíz común» (Kant *dixit*) entre nuestro pensamiento y nuestros sentidos a la que solo el genio creador accede. En lugar de hacer del genio una excepción, como Kant, el romanticismo lo elevó a regla, ubicando la libertad absoluta, a través de la que participamos en la producción divina, en el centro de un nuevo sistema metafísico. El principal exponente de esta corriente, Schelling, estudioso de las ciencias naturales, acusó a su

archirrival Hegel de robarle su sistema y convertirlo en un mero instrumento lógico desprovisto de toda concreción y toda vida: la «dialéctica».

Félix Ravaisson, muy admirado por Bergson, asistió a las clases de Schelling en Munich y trasladó a Francia parte de ese impulso, revitalizando así un espiritualismo adormecido. Ravaisson apadrinó una línea minoritaria conocida como «positivismo (o realismo) espiritualista» que alcanzaría su cima en Bergson tras pasar por sus profesores Lachelier y Boutroux. Frente a la soberbia cómoda de otros espiritualistas, estos autores se caracterizan por «mancharse las manos» de ciencia a fin de arrebatar al enemigo materialista sus armas. Lejos de representar una «caída» en la nada, la materia es empleada por el espíritu como un acelerador de sus procesos creadores. Es más, la verdadera irrupción del espíritu en el mundo solo puede ser rastreada mirando de cerca el mundo natural. En su seno no se encuentra ya la ciega necesidad, sino la «contingencia», noción que reivindican como un hecho originario y no como el resultado de una complejidad mecánica. O se pone la libertad desde el principio o no se la entenderá después.

En este sentido, en su *Acerca del hábito* Ravaisson escribió que «de lo mecánico no se puede pasar a lo vivo por vía de composición; es más bien la vida la que dará la clave del mundo inorgánico». Además de filósofo, Ravaisson fue conservador en el Museo del Louvre. Allí restauró, entre otras, la Venus de Milo y la Victoria de Samotracia, devolviéndolas a sus actitudes originales a partir de un puñado de ruinas.

El factor decisivo para entender la conversión «espiritualista» del joven Bergson, sin embargo, es el enorme potencial que ve en el «suplemento de alma» que desborda al cuerpo para dotar de alcance y eficacia a sus acciones. La conciencia es vista por él como una reserva de acción virtual que se manifiesta en la voluntad. Un alma ensanchada no solo «tiene más mundo», sino que llega más lejos y golpea más fuerte, porque el esfuerzo es el espacio de comunión y transferencia entre el sentido y el valor, la idea y el cuerpo, el espíritu y la materia. De ahí nace la noción metafísica de «intensidad» que Bergson defenderá en su tesis doctoral.

sus escritos, mientras que era especialmente riguroso con los mejores, elevando el listón de las expectativas para que no decayera el esfuerzo.

Además de consagrarse como profesor, en París se entrega a la ardua elaboración de su segundo libro, el asombroso *Materia y memoria* (1896), subtitulado «Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu». En él, y valiéndose de un abundante material científico, Bergson reivindica el dualismo cuerpo-espíritu contra los psico-fisiólogos que pretenden reducir la conciencia a una mera traducción de estados cerebrales, hipótesis en la que detecta multitud de fallos argumentativos y lagunas experimentales. Sin embargo, al mismo tiempo trata de superar dicho dualismo a través de una originalísima (y difícil) teoría metafísica de la interacción que le aproxima a un nuevo monismo gradualista donde el cuerpo es concebido como la «punta afilada» del espíritu. El libro es sorprendentemente bien acogido entre la comunidad científica, que elogia su extensa documentación y la crítica del materialismo más doctrinario, pero deja en cambio de lado todo el aspecto propiamente filosófico, que será poco leído y mal comprendido durante décadas.

La fama de Bergson crece y su ascenso profesional continúa imparable. Después de un breve regreso a la École Normale, esta vez al otro lado del púlpito, y tras ser rechazado en dos ocasiones para la Sorbona (a la postre sus dos únicos «fiascos» profesionales), en 1900 es elegido para el Collège de France, la institución educativa más prestigiosa del país. Aunque inicialmente ocupa la cátedra de filosofía antigua, en pocos años la cambiará, a petición expresa, por la de filosofía moderna. Théodule Ribot, uno de los padres fundadores de la Psicología experimental, oficia como miembro del tribunal y se entrega a un efusivo elogio en el que anuncia que Bergson sustituirá la tradicional y agotada «Historia de los sistemas» por una más rigurosa «Historia de los problemas».

Por primera vez en su carrera, Bergson tiene luz verde para preparar sus cursos con plena libertad ante un público adulto, y a fe que no

decepciona. Cada año es una aventura diferente: «Historia de la idea de tiempo», «Evolución del problema de la libertad», «Teorías de la memoria», «El problema de la personalidad...», además del comentario de textos clásicos de Berkeley, Spinoza, Leibniz, Plotino o Aristóteles. Incluso habrá tiempo para saldar cuentas con su repudiado Spencer.

Durante estos años, sus cursos son vistos por muchos como la culminación del sistema educativo republicano: el rigor acumulado por generaciones de maestros puesto a disposición del talento cuidadosamente seleccionado. La síntesis perfecta de tradición e innovación, de la institución pública y el genio individual. ¿Qué decir de ellos hoy? ¿Han sobrevivido el inexorable paso de los años? Lo cierto es que, más allá de la simpatía que se le profese a su autor, cada curso constituye, por su combinación de claridad y profundidad, un valioso hallazgo para cualquier amante de la filosofía, y solo cabe lamentar que muchos permanezcan inéditos o se hayan perdido para siempre.

Queda, al menos, el consuelo de que algo de ellos nos llegó, catalizado, a través de las obras de algunos de sus jóvenes asistentes: los poetas Antonio Machado y T. S. Eliot, los historiadores de la filosofía Émile Bréhier y Étienne Gilson, los filósofos Jean Wahl y Jacques Maritain o el escritor Charles Péguy, entre muchos otros.

Muchísimos, de hecho, pues el éxito es abrumador. A lo largo de más de una década, sus clases de los viernes por la tarde se convierten en hervideros mundanos y eventos sociales. Junto a los sesudos estudiantes se empieza a agolpar la alta alcurnia. Conservamos una queja ante el aluvión de ramos de flores: «soy un profesor, no una bailarina». Con la fama llega, no obstante, la envidia, y sus detractores más frustrados le echan en cara la alta presencia femenina en un tiempo en el que el acceso de la mujer a la cultura es aún raro: «una filosofía para damas», se puede leer con pretendida mordacidad patriarcal.

Al éxito de estos años, coronado por conferencias en Gran Bretaña y Estados Unidos, contribuyen tres publicaciones sucesivas de relevancia ascendente: *La risa* (1900), la «Introducción a la metafísica» (1903) y su tercer gran libro, *La evolución creadora* (1907), aparecido ante un público entregado y que confirmará al bergsonismo como un fenómeno de alcance mundial.

La «Introducción a la metafísica» reviste un especial interés por ser considerado el manifiesto inaugural del «bergsonismo» como moda intelectual. Era costumbre, entre las nuevas corrientes artísticas de principios de siglo xx, presentarse en sociedad con un texto explosivo, cargado de agresividad y desprecio hacia lo «viejo». No bastaba con ofrecer nuevas ideas: era preciso reinventar al ser humano. En este caso, Bergson resume su crítica a la filosofía tradicional, anquilosada en los valores de lo estático y lo eterno. En su lugar, esboza un nuevo método, el de la «intuición», que es introducida por vez primera en su obra. El texto es pura dinamita para una época exaltada. Se traduce a las principales lenguas y sirve de inspiración a las corrientes más diversas, desde el futurismo italiano de Giovanni Papini hasta el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel, pasando por el dadaísmo anarquista ruso o el recién nacido cubismo francés.

Los nueve «principios del método» allí recogidos son, abreviados, los siguientes:

1. *Hay una realidad exterior y, sin embargo, dada inmediatamente a nuestro espíritu.* El sentido común tiene razón en este punto tanto frente al idealismo como frente al realismo de los filósofos.
2. Esta realidad es movilidad y *tendencia*, y sin embargo se trata de una existencia *sustancial* y persistente.
3. Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos para la acción, tiene por función principal, en el curso ordinario de la vida,

representarse *estados* y *cosas*. Recorta vistas casi instantáneas sobre la movilidad indivisible de lo real obteniendo *sensaciones* e *ideas*. Así procede nuestra inteligencia cuando sigue su pendiente natural: con percepciones sólidas y concepciones estables. Pero también deja escapar de lo real lo que constituye su esencia misma.

4. Las dificultades inherentes a la metafísica, sus antinomias, contradicciones y disputas entre escuelas antagónicas, derivan de aplicar los procedimientos de utilidad práctica al conocimiento desinteresado de lo real. *Lo fijo puede ser extraído de lo móvil, pero la movilidad no será reconstruida con fijezas.*

5. *Las demostraciones que Kant ha dado de la relatividad de nuestro conocimiento están viciadas: suponen, como el dogmatismo que atacan, que todo conocimiento debe partir de conceptos de perfiles definidos para apresar con ellos una realidad que, en cambio, transcurre.* Toda la historia de la filosofía, de Platón a Kant, reposa sobre *el postulado erróneo de que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea «platonizar»*, es decir, vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes.

6. Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Abocará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento de la vida interior de las cosas. *Filosofar es invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.*

7. Esta inversión nunca ha sido practicada de forma metódica, pero una historia profunda del pensamiento mostrará que le debemos lo más grande que ha sido hecho en metafísica. *Uno de los objetos de la metafísica consiste en operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.*

8. *Es relativo el conocimiento simbólico por medio de conceptos preexistentes que van de lo fijo a lo móvil, pero no el conocimiento intuitivo que se instala en lo móvil y adopta la vida misma de las cosas.* Esta intuición alcanza un absoluto.
9. Los filósofos antiguos pensaron que la acción era una contemplación debilitada, la duración una imagen engañosa y móvil de la eternidad inmóvil y el alma una caída de la Idea. Esta concepción, aunque inicialmente rechazada, fue asumida también por los modernos, que se dejaron arrastrar por la pendiente cómoda del pensamiento.

Aunque Bergson nunca renegará del texto, se verá tan abrumado por el *tsunami* de reacciones que desata, incluyendo críticas y elogios poco reflexivos, que hacia el final de su vida lo matizará con dos más meditadas «Introducciones» (a la Introducción) cuando lo incluya en el volumen *El pensamiento y lo moviente* (1934), que recopila sus escritos breves relativos al método del filósofo.

Y, finalmente, *La evolución creadora* (1907), *opus magnum* en el que trabajó diez años y donde ofrece el ansiado «suplemento metafísico» a la teoría de Darwin. Tras presentar la vida como el vínculo real entre todos los cuerpos vivos, franja «endosmótica» de encuentro entre la conciencia y la materia, Bergson señala las limitaciones del mecanicismo y del finalismo a la hora de explicar su evolución. Para ello, pasa revista a los datos más relevantes aportados por la ciencia, lo que da al libro una extensión considerable (370 páginas en su primera edición). Esta serie de discusiones le conducen a la hipótesis de un impulso original finito, unidad primitiva de toda vida que estaríamos obligados a suponer en el comienzo de la evolución y que, al infiltrarse en la materia que encuentra ante sí, iría dando lugar, por bifurcaciones sucesivas (aunque no igualmente exitosas), a todas las especies

conocidas. En este marco comparece la diferencia entre instinto e inteligencia entendidos como soluciones divergentes, igualmente elegantes, al problema de la acción sobre la materia. Ello da pie a la concepción del ser humano, cumbre de la inteligencia, como *homo faber:* fabricante de útiles por excelencia (tarea en la que le asiste el lenguaje), su abandono de los instintos le señala un límite a la hora de conocer la vida desde dentro. Por fortuna, algo del instinto sobrevive, en estado «virtual», junto a la inteligencia: la intuición capaz de captar la esencia temporal de la vida y que la filosofía tiene como tarea elevar a método de conocimiento. De este modo se sientan las bases para una superación efectiva de la condición humana: la *inteligencia* se hace preguntas que no puede responder; el *instinto* las respondería, pero no se las hace. Es solo la *intuición* la que pregunta *y* responde, abriendo así la metafísica a todo un horizonte de descubrimientos.

Pese a no tratarse de una lectura fácil, el libro es un éxito mundial (a la muerte de su autor alcanzaba la 52ª edición) y su filosofía se difunde rápidamente entre todo tipo de lectores, especialmente en Norteamérica, donde además de la amistad de William James encuentra la simpatía de un público familiarizado con la corriente pragmatista, con la que comparte rasgos de familia.

En el ámbito académico, en cambio, esta vez el éxito es visto con desconfianza. Los biólogos se muestran escépticos ante tanta metafísica. En filosofía, las posturas se polarizan rápidamente, lo que generará divisiones incluso en el seno de las mismas corrientes. Un ejemplo lo hallamos en Bertrand Russell y Alfred North Whitehead, adalides de la escuela analítica británica. Si el primero acusa a Bergson de sustituir el razonamiento por la imaginación y de «querer hacernos volver al estado de abejas u hormigas», el segundo desarrollará una «filosofía del proceso» que en más de un sentido constituye una prolongación del bergsonismo: según leemos en *El concepto de*

William James y Bergson. Un «multiverso» exuberante


William James (1842-1910), padre fundador de la psicología funcional y figura central del pragmatismo filosófico.

Aunque actualmente tendamos a oponer la filosofía anglosajona y la europea, no hace tanto el pensamiento norteamericano y el francés aparecieron hermanados en James y Bergson. «De no haber leído a Bergson —escribe James en *Un universo pluralista*—, seguiría probablemente enclaustrado emborronando inacabables hojas de papel». La confluencia se produjo en el ámbito de la filosofía pragmatista, la línea de pensamiento dominante en Estados Unidos.

Desde un punto de vista filosófico, el pragmatismo sostiene que, para funcionar y desenvolverse bien, la gente necesita libertad respecto de las relaciones entre medios y fines. Más profundamente, proclama que la verdad se construye a través de la acción: *todo hacer es un inventar*. Para James, la emoción y la sensación, habitualmente menospreciadas por el racionalismo, desempeñan un papel esencial en este proceso.

Con diferencias, Bergson y James dieron un trasfondo metafísico a su pragmatismo: las verdades son relativas a nuestras necesidades (no hay que preguntar «*¿por qué?*», sino «*¿funciona?*»), pero la realidad de la que se extraen puede, pese a todo, sugerir al filósofo una verdad más profunda, esta sí absoluta y exhaustiva: su plasticidad sirve a la creación continua de novedad en un universo pluralista, ni finito ni infinito, sino indefinido (James acuñó en 1895 el término «multiverso», después empleado por los astrofísicos en otro contexto). En este marco, la utilidad es un instrumento de «negociación» con la materia al que debemos atenernos, pero por sus rendijas no deja de colarse algo que la desborda. *La realidad no se agota en sus verdades*, por lo que la verdad siempre está por decidir.

naturaleza (1920), las cosas constituyen *pasajes de la naturaleza*, y son acontecimientos en tanto que este pasar «dura».

«Yo no era nada. Nadie era ya nada. Tan solo estaba Francia»

La necesidad de filosofar expresa probablemente la aspiración más profunda del alma francesa, que va directa a lo que es general sin dejar de ser concreto y, por ello, a lo que es generoso.

«La filosofía francesa», discurso de 1915

A partir de 1914, los acontecimientos se precipitan tanto en Europa como en la vida de nuestro autor. La Gran Guerra estalla cuando es nombrado uno de los «cuarenta inmortales» de la Academia Francesa, ocupando el puesto del difunto ex primer ministro Émile Ollivier, quien hizo frente a Bismarck en la Guerra franco-prusiana. Se trata del primer miembro judío (aunque no practicante) de la historia de la institución, lo que desata la ira del partido xenófobo Acción Francesa.

Entregado a su nuevo papel y con el apoyo de los principales sectores políticos del país, Bergson parte al extranjero como embajador del espíritu francés. Sus conferencias en la Residencia de Estudiantes de Madrid de 1916 son un ejemplo de la fusión entre su filosofía y la propaganda bélica aliada en momentos aciagos para Europa. Frente a la barbarie mecanicista encarnada, una vez más, por la unión «abstracta, pobre y vacía» de Prusia y las potencias del Eje («desarrollo de algunas ideas del gran filósofo Hegel, puestas en práctica tras él en condiciones que él tal vez no previó completamente»), los Aliados, reunidos en torno a Francia, representan la diversidad de personalidades, la riqueza y la bondad moral. No es una guerra entre estados, sino

entre ideales de unificación de la humanidad. Es Ollivier contra Bismarck; el Derecho contra la brutalidad mecánica. El estado de ánimo de los soldados franceses es incluso comparado con el de los grandes místicos. Al contrario, las potencias centrales pretenden «hacer retroceder a Europa hasta el tiempo de los grandes imperios asiáticos».

En 1917, con Francia sufriendo el terrible desgaste de la guerra de trincheras, este hijo de polaco e inglesa es enviado a Washington en misión diplomática secreta. Su objetivo es claro: emplear toda su autoridad moral como filósofo para convencer al presidente Woodrow Wilson, del Partido Demócrata, de la necesidad de una intervención *total* (y no testimonial, como pretendía buena parte de la opinión pública norteamericana) de Estados Unidos en la contienda. Hasta la derrota *completa* de Alemania, a cuyos habitantes urge mostrar que no son invencibles y que la vía de la fuerza bruta, además de moralmente corrosiva, es pragmáticamente errónea.

Durante un encuentro meticulosamente orquestado en la Casa Blanca, Bergson trata a Wilson como al rey filósofo de Platón y presenta a Estados Unidos como la Siracusa soñada. Si en Europa el ideal político de la razón debe enfrentarse a contrapoderes oscuros como la tradición y la historia, la nación norteamericana ha sido, en cambio, fundada en su totalidad sobre la Razón y las ideas. Maneja, además, una baza geopolítica de peso: si no interviene ahora, no tendrá autoridad moral para liderar la futura Sociedad de Naciones (precedente de la actual ONU), en la que se garantizará la paz en el orden mundial de posguerra. Emplea una fórmula del propio Wilson, *peace without victory* («paz sin victoria»), para hacerle ver que no habrá conquista territorial de ningún tipo. Tan solo una intervención quirúrgica y benefactora que el mundo entero sabrá reconocer.

El 2 de abril de 1917, un mes y medio después de la reunión, Wilson proclama la necesidad de la guerra. Bergson escribe en *Mis misiones*,

el único texto no-filosófico cuya publicación autorizó: «fue una exaltación casi religiosa, comparable a la de las primeras cruzadas. Viví horas inolvidables. La humanidad se me aparecía transfigurada. Sobre todo mi Francia adorada [...], Francia había sido salvada. Fue la alegría más grande de mi vida».

El fin de la guerra, la victoria aliada y el creciente perfil político que Bergson ha dado a su figura le obligan a tomar decisiones dolorosas, como su retirada de la enseñanza a los sesenta años. En 1922 es nombrado presidente de la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual, equivalente de la futura UNESCO en la recién creada Sociedad de Naciones. Allí contribuye a sentar las bases de los primeros intercambios universitarios europeos (las futuras becas Erasmus), la creación de índices bibliográficos estandarizados y el diálogo continuo entre intelectuales de todas las naciones, cuyas buenas relaciones deben ser la avanzadilla de la ansiada paz en una Europa arrasada y carcomida por el odio. Tras varias negativas, el alemán Albert Einstein, considerado el científico más importante de su tiempo, acepta formar parte de la Comisión, algo por lo que Bergson se felicita.

Tal y como él mismo hacía con sus mejores alumnos, se le empieza a exigir cada vez más. El público ansía el esperado tratado de moral que culminará su «sistema filosófico», exigencia que parece molestarle a tenor de su respuesta a un periodista en una de las raras entrevistas que concede:

> No sé cuándo estará mi libro. Me hacen falta años para hacer uno. Yo trabajo mucho... acopio de informaciones, acopio de reflexiones... y cuando el libro está hecho, hay muchos restos, muchísimos. Mire, yo abro una avenida sin saber adónde lleva. Y luego, cuando la he recorrido lo suficiente, abro otra... Y así sucesivamente. Cuando descubro

el *punto de convergencia* entre ellas, el libro está hecho. No hacemos un libro; no hace falta hacer un libro. Hace falta que el libro se haga, que surja. Se produce mucho en nuestra época. Se produce muy mal. Los filósofos no comprenden nada; su incomprensión es inconcebible; las cosas más simples no las comprenden... (*Mélanges*, pág. 881).

En lugar de su gran libro de moral, Bergson vuelve a sorprender con dos obras que nadie espera. La primera, *La energía espiritual* (1919), recopila una serie de artículos en los que retoma cuestiones de *Materia y memoria* enriqueciéndolas con las adquisiciones teóricas de *La evolución creadora*. Se trata de algunos de los textos más originales de la producción bergsoniana, incluyendo una insólita interpretación del *déjà vu* o «falso reconocimiento» (la examinaremos más adelante). La segunda es un nuevo y ambicioso libro, esta vez sobre física, en estrecha discusión con la teoría de la relatividad de Einstein, a la que, al igual que había hecho con la de Darwin, pretende dotar de espesor metafísico. *Duración y simultaneidad* (1922) aparece, sin embargo, envuelto en una serie de críticas y malentendidos con la comunidad científica que traerán cola y motivarán que Bergson suspenda temporalmente la re-edición de la obra, pese a mantenerse firme en las posturas allí expuestas.

Los años que van de 1925 hasta su fallecimiento en 1941 están marcados por el sinsabor y el retiro paulatino de la vida pública, debido en parte a un reumatismo articular cada vez más acentuado que dificulta sus movimientos y le ocasiona un creciente insomnio. Años atrás, jubiloso, Bergson prometió al Coronel House, asesor de la Casa Blanca, que ya no volvería «a enseñar, como había hecho hasta entonces, que la historia es una escuela de inmoralidad». Tal vez se precipitó. Con enorme frustración, asiste a una nueva crecida de la hostilidad entre las naciones europeas. Una hostilidad como nunca antes se ha visto.

El auge del fascismo sirve como coartada para reactivar la resentida máquina de guerra prusiana. Los países aliados, por su parte, se ven sumidos en una crisis económica e institucional que causa el descrédito de las autoridades morales de referencia, que empiezan a ser vistas como portadoras de un mensaje falso y fallido. Él mismo no se libra de este juicio severo.

Las condecoraciones de mayor pompa son recibidas en un clima de desasosiego. Alegando motivos de salud, Bergson no acude a recibir el Nobel de literatura de 1927 y envía un breve discurso que es leído en su lugar. En 1930 sufre un desmayo el día en que le es otorgada la Gran Cruz de la Legión de Honor, la más alta distinción del estado francés.

Mucho después de haber perdido la sintonía y el favor del público, y cuando ya nadie lo espera, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932) se abre paso hasta las librerías. Es el famoso tratado bergsoniano de moral, esperado durante casi treinta años. Bastante más, de hecho, que un mero tratado de moral: Bergson discute en él con la sociología de Émile Durkheim y con la antropología de Lucien Lévy-Bruhl, los dos gigantes franceses del momento, y reabsorbe sendas disciplinas en su doctrina del impulso vital para afrontar el problema específico que el ser humano le planteó a la vida y su delicada situación en la historia.

¿Cómo lograr que un animal inteligente se mantenga aferrado a la existencia y no sea pasto del desánimo al conocer la incertidumbre que lo envuelve y su condición mortal? En este contexto aparecen dos soluciones naturales bajo la presión de sendos «instintos virtuales» que anidan en el ser humano: la obligación social y la función fabuladora. Ambas dan lugar, respectivamente, a las sociedades y religiones «cerradas», fuente de opresión, guerra y fanatismo, pero también, indudablemente, de sustento vital y material. Es un éxito amargo que permite, no obstante, generar las condiciones para la recepción de una segunda fuente de moral y religión, esta vez «abierta», manifesta-

da bajo la forma de personalidades excepcionales que difunden la democracia y el misticismo e invierten la tendencia anterior. No se trata de filósofos, sino de hombres y mujeres de acción, «héroes y místicos» cuyo modelo lo daría el Cristo de los Evangelios. Y entre ambas fuerzas cósmicas se abre una tercera vía, el espacio de las instituciones racionales, de la política y la inteligencia tecnológica bien entendidas, cuyo éxito frente a la moral cerrada y la guerra, sin embargo, nunca es más que provisorio y exige un penoso y costosísimo esfuerzo.

Sumamente precaria se antoja, por tanto, la situación del ser humano en la historia, pues debido al progreso técnico las fuerzas de lo cerrado cada vez disponen de mayor capacidad destructiva.[12] Hay, no obstante, esperanza: nada garantiza la victoria de ninguna de las tres vías. Todo permanece por decidir.

La acogida del libro es, de nuevo, fría. Las ciencias sociales lo pasan por alto, y los intelectuales progresistas no comparten el recurso de Bergson a los grandes místicos, que es visto como demasiado paternalista. El debate termina centrándose, para decepción de su autor, en la cuestión religiosa: a los cristianos, entre los que Bergson cuenta con múltiples amigos, no les gusta el intento del filósofo de «apropiarse» a Cristo y las virtudes morales de la fe a la vez que desprecia el aspecto histórico y material de la Iglesia. Para ellos, ambos aspectos forman un bloque indivisible.

Los últimos años son de silencio y retiro. «La verdad es que querría, antes de abandonar nuestro planeta, formarme una opinión sobre cier-

12 «Los problemas políticos y económicos, sociales e internacionales, que se plantean hoy en día no hacen más que poner de manifiesto, cada uno a su manera, esta desproporción devenida monstruosa entre el cuerpo y el alma del género humano, un alma que no ha sabido dilatarse lo suficiente y traquetea en el interior de un cuerpo demasiado grande para ella. Para restablecer el equilibrio no bastará ciertamente con nuestra filosofía: hará falta una voluntad tensada con todas sus fuerzas» (Mensaje en «Congreso Descartes» de 1937, recogido en *Mélanges*).

tos temas. y formármela *para mí.* Es muy poco probable que extraiga de ahí un libro. [...] Y, por otra parte, ahora me encuentro retirado de todo, según la excelente máxima de este personaje también demasiado anciano que *creía introducir un intervalo entre su vida y su muerte*», escribe a sus amigos. El ascenso de Hitler al poder y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial no sorprenden ya al filósofo, que ve en ello una repetición, prácticamente idéntica –aunque agigantada–, de las atrocidades de las potencias del Eje en la guerra anterior. «Todo lo que escribí entonces vale para ahora», responde a quien le solicita un artículo. Bajo Hitler, por tanto, sigue retumbando Bismarck.

Cuando el régimen autoritario y pro-alemán de Vichy se instala en Francia, Bergson rechaza todo privilegio material y simbólico, incluyendo el de ser dispensado de portar la estrella amarilla de los judíos, cuya confesión nunca practicó (e incluso le incomodó) pero con la que ahora se solidariza. Él mismo acude, por su propio pie y en un estado de extrema debilidad, a inscribirse en el registro de judíos franceses: «Quise permanecer entre aquellos que mañana serán perseguidos».

El 3 de enero de 1941 Henri Bergson muere a la edad de 81 años como consecuencia de un enfriamiento pulmonar. Sus últimas palabras son de sobra conocidas por sus estudiantes: «Señores, son las cinco. La clase ha terminado». En su testamento confirma algo ya sabido entre sus allegados: su «adhesión moral» al catolicismo en señal de reconocimiento y gratitud. Un gesto que no salvará a su obra completa de ser incluida en la edición final del *Index Librorum Prohibitorum*[13] (1948) por ser considerada herética y anticlerical.

Tras su muerte, la mujer y la hija de Bergson deberán cruzar a Suiza con ayuda de amigos influyentes para evitar ser deportadas a

[13] Índice de libros prohibidos por la Iglesia católica, cuya primera versión se remonta a 1559 y que fue finalmente abolido por el Papa Pablo VI en 1966.

un campo de exterminio nazi, lo que constituía para ellas una amenaza muy real. En Ginebra morirá Louise apenas seis años después, mientras que su hija Jeanne lo hará en París, en 1961 y sin dejar descendencia.

Tal y como han hecho notar sus biógrafos, Bergson no mostró reparos en presentar los puntos culminantes de su trayectoria, y singularmente sus misiones en Estados Unidos, como convergencias entre las «avenidas» de su pensamiento y del devenir histórico. Como alumbramientos excepcionales, estas ocasiones decisivas revelarían una extraña irrupción de lo espiritual o «virtual» en el dominio de la cruda materia, a la que orientarían desde dentro obteniendo de ella, a cambio, la eficacia y la fuerza.

En retrospectiva, sin embargo, y ya forzosamente ajenos a su entusiasmo, vemos que la confluencia de filosofía e historia en el anhelado «acontecimiento» no fue, finalmente, todo lo benéfica que Bergson pretendió. De hecho, lo que él presenta como un éxito aplastante del espíritu condujo, entre otros factores, a la Segunda Guerra Mundial, seguramente el período de mayor hundimiento moral que la humanidad recuerde, tal como él mismo reconoció en su lecho de muerte. La «aventura histórica» de la filosofía volvió, una vez más, a arrojar un éxito dudoso, como si el tiempo de los hechos humanos no solo se resistiera a ser «racionalizado» (algo que él sabía bien y tuvo la prudencia de recalcar en sus libros), sino que además terminara por enfangar el pensamiento de todo aquel que se dejara atrapar, aunque solo fuera por coquetería o patriotismo, por tan seductora tentativa. Platón en Siracusa, Séneca y Nerón, Heidegger y los nazis...: los ejemplos son de sobra conocidos y confirman, cada uno con sus matices, que la buena voluntad no basta para hacer buenas ideas.

De ahí, en parte, los sentimientos enfrentados que suscitó su figura durante décadas. Él mismo, según sabemos, fue presa de este sinsabor en los últimos años de vida: su popularidad se fue eclipsando conforme su pensamiento ganaba espesor y una época que le había alzado a los altares terminaba por entregarse a atrocidades a las que todavía no hemos sido capaces de encontrar sentido.

No parece exagerado decir que los nacidos tras las guerras mundiales hemos tenido que aprender a convivir con ese sinsentido, y a desconfiar de toda empresa ideológica que trate de imponer un relato comprensivo al puesto del ser humano en la historia y en el universo. Sabemos, inconscientemente, que esos intentos *terminan mal*, por buenas que sean las intenciones que los mueven. Salvando las distancias, algo de ese desencanto se apoderó de la filosofía de Bergson.

Tal vez ahora, pasado el tiempo, podamos volver a ella con inocencia y valorarla, más allá de las defensas enconadas y los ataques furibundos, como lo que es: la obra de un precursor y de un maestro. Este magisterio no lo hallaremos en aquellos componentes más actuales, providenciales o históricos, sino precisamente en su originalidad. La originalidad que daba a sus libros un carácter inoportuno y le hacía perder amigos y granjearse nuevas disputas. Irreductible, en todo caso, a su agitada biografía y a los avatares de su tiempo, y brotando de ese origen que nosotros y él hemos localizado, simbólicamente, en su encuentro con Zenón, una convergencia de la vida con el pensamiento sin duda más modesta que la de sus hazañas históricas, pero en todo caso fecunda y vibrante a lo largo de su trayectoria.

Según él mismo pensaba, lo original es lo que nos pone en contacto con el origen, pero un origen que solo vuelve (y no deja de hacerlo) diferenciándose. Es esta plasticidad la que lo distingue de lo originario, que, al contrario, siempre se ha perdido ya. Antonio Machado, gran lector y oyente de Bergson, hablaba en su *Juan de Mairena* (1936)

de un pasado «apócrifo» «para distinguirlo del otro, del pasado irreparable que investiga la historia y que sería el auténtico: el pasado que pasó o pasado propiamente dicho». Y añadía que, si alguien piensa que un apócrifo que se declara tal pasa a ser simplemente juego o ficción, tanto da, «llamadle ficticio, fantástico, hipotético, como queráis; no hemos de discutir por palabras». Traía entonces el ejemplo del Sócrates platónico, que muy posiblemente se distingue del de Jenofonte (mucho más ajustado a los hechos según las fuentes) como lo original de lo originario. «El Sócrates platónico que ha llegado hasta nosotros y seguramente continuará su camino cuando nosotros hayamos terminado el nuestro fue creado en rebeldía contra un pasado auténtico e irremediable. De un pasado que pasó ha hecho Platón un pasado que no lleva trazas de pasar».

En el mismo sentido, Zenón de Elea es ahora nuestro salvoconducto, y el del propio Bergson, para escapar del cenagal en el que quedó atrapado a ojos de quienes quisieron ver en él una manifestación del espíritu de Francia en la Historia. No es descartable que entre ellos se encontrara, a ratos, el mismo Bergson. Retomemos por tanto ese hilo, más tranquilo y subterráneo (concédase: ficticio, pues poco sabemos del Zenón auténtico), que es, después de todo, el que está en el origen de su filosofía y el que nos ha traído hasta aquí.

Hacia un nuevo continente filosófico

La novela policíaca. *Puede contener trazas de duración*

> Hoy muchos se dedican a reprocharme incluso el hecho de haber escrito sobre Bergson. No conocen suficientemente la historia. No saben hasta qué punto Bergson, al principio, concentró a su alrededor todos los odios de la Universidad francesa, y hasta qué punto sirvió de lugar de encuentro para toda clase de locos y marginales mundanos y transmundanos. Poco importa si esto sucedió a pesar suyo o no.
>
> Gilles Deleuze[14]

Desde muy temprano, la postura de Bergson respecto a la historia de la filosofía es la siguiente: si bien los filósofos se han dejado enredar en falsas querellas y han aportado soluciones insatisfactorias, todos ellos han tenido, en mayor o menor medida, una intuición de que el tiempo desborda las categorías estáticas y espaciales de nuestra inteligencia, cuya función

[14] «Carta a un crítico severo», en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 2006, traducción de José Luis Pardo Torío.

es operar sobre cuerpos sólidos. Por eso *siempre se puede hacer converger la exposición de un sistema filosófico sobre el problema de la duración.* Esta es, incluso, la única manera de entender lo que se juega en él.

En este preciso sentido, y en la medida en que nos ayuda a conocer, aunque sea parcialmente, algo de ese elemento paradójico que pelea por liberarse «haciendo crujir los rígidos marcos de los edificios conceptuales», la historia de la filosofía posee algo valioso; es *metafísica positiva.* No es posible darla por sentenciada ni domesticarla bajo el rótulo lacerante de una teoría general de las ciencias. Al contrario, es una tarea cuyo fin no puede ser ni vislumbrado ni deseado. *No se llegará a ser filósofo o filósofa sin tener una poderosa intuición del tiempo, independientemente del tamaño de la jaula que se le construya.*

Bergson se interna en la tradición esperando encontrar, si no aliados, sí al menos trazas que sustraer a sus adversarios, tal y como se extrae una balsa de combustible puro de una roca sedimentaria. Esto da lugar a todo un trabajo de rastreo crítico: desde los antiguos estoicos hasta Spinoza, pasando por Anaxágoras, Plotino o incluso la moderna termodinámica (de la que celebró la noción de «entropía»), Bergson procede a hacer acopio de enseres metafísicos que, unidos a los confeccionados por él mismo, darán lugar a una nueva y depurada entrega del «más viejo problema» y le permitirán armar una nueva teoría de lo real que haga del tiempo y la creación su punto de partida.

Esta concepción le va a enfrentar solo superficialmente al positivismo científico; más profundamente, el verdadero rival de Bergson es una corriente filosófica «anti-metafísica» tremendamente influyente en la vida académica: el kantismo o criticismo. Antes de asistir a su duelo con el gigante de Königsberg, sin embargo, veámosle forjar sus armas y tomar un poco más de impulso. Casi como oyentes indiscretos, figurémonos infiltrados en alguna de sus clases.

La modernidad se asentó, desde Descartes, en la distinción nítida de la materia (*res extensa*) y el pensamiento (*res cogitans*). Este hito quedó consagrado en la separación de la serie de los estados del mundo (a los que accedemos a través de nuestras sensaciones) y la serie de nuestros estados de conciencia (que incluyen, además de las citadas sensaciones, sentimientos, voliciones e ideas).

Las ventajas derivadas de «partir las aguas» de este modo fueron inmensas: frente a los antiguos griegos, en primer lugar, fue posible estudiar la naturaleza al modo de una «máquina», lo que favoreció el desarrollo de la ciencia y el abandono del viejo «dinamismo» (la palabra griega *dýnamis* se traduce a menudo por «fuerza») que atribuía intenciones o tendencias a los fenómenos naturales y, a la inversa, extensión física al alma.

En segundo lugar, se acreditaban tanto nuestra libertad como nuestra independencia moral, pues nuestros juicios y decisiones se mantenían a cubierto de la necesidad que rige los hechos de la materia. Bergson saluda el desembarco del «Cogito» cartesiano, que permitía, por vez primera en la historia, pensar el espíritu separado del espacio sin por ello sustraerlo al tiempo. Se lo pensaba, por consiguiente, en tanto «*conciencia*», demarcando así un nuevo terreno de lo real («pienso, luego *existo*»). «Es por su duración por lo que Descartes define la estabilidad del alma, pues la existencia continua del alma, su carácter sustancial, no hace más que una sola y misma cosa con la acción indefinidamente renovada por la que el alma se percibe a sí misma» (*Cours III*, París, PUF, 1995, pág. 221). El alma es lo que dura *en tanto que dura*.

No todo, sin embargo, iban a ser buenas noticias. La distinción precisa de lo consciente y lo corpóreo planteaba una dificultad que pasaría desde entonces a caracterizar toda una era (la de los «hijos de Descartes», a la que aún pertenecemos en buena medida), y es la de explicar el modo en que ambas series se corresponden: ¿qué garantiza que mis sensaciones me proporcionan una representación adecuada del mun-

do exterior? ¿Qué que mis pensamientos se acompasan con ellas para hacerme entender ese mundo? Finalmente, ¿cómo es posible que mis intenciones se traduzcan en acciones sobre lo real si la extensión y el pensamiento son de naturaleza completamente diferente? Estos eran, *grosso modo*, los problemas que acarreaba el cartesianismo, que han llegado hasta nuestros días bajo la más conocida rúbrica del «problema de la interacción cuerpo-mente». El bisturí moderno era tan afilado que los médicos se veían incapaces de suturar la herida abierta en el paciente.

Volvamos ahora un instante a los antiguos. A ojos de Bergson, ellos no fueron conscientes de este problema debido a que, como ya hemos dicho, trataron ambos dominios al modo de una «amalgama» o un *mixto mal analizado*. En este sentido, los aproximaron sin haberlos dividido limpiamente, como pretendiendo resolver una dificultad que intuían confusamente antes de haberla siquiera planteado. Esto les llevó a una concepción ingenua de la naturaleza, poblada por fuerzas psíquicas o «dáimones» que regían un aspecto de la eficacia en el mundo: la siembra, el riego, la cocción, etc. Al proceder así, de rebote, negaban la libertad humana, pues nuestra personalidad quedaba enredada con la propia naturaleza en la idea cosmológica de Destino, un tiempo cíclico que abarcaría todo tipo de fenómenos (humanos, materiales, biológicos...) y sería la forma degradada de la eternidad, a la que imitaría de forma errática.

De los antiguos cabe decir, por tanto, que les sobraba *empeño*, pero les faltaba *precisión*. Eran más «resueltos» que los modernos, precisamente por no ser tan «intelectuales». Bergson se da cuenta de que la metafísica progresaría de manera decisiva si fuera capaz de aunar las virtudes de ambas épocas. Anticipando la fórmula de *La evolución creadora* relativa a instinto e inteligencia, rastrea en sus cursos de juventud *respuestas que solo la voluntad de los antiguos conoció a preguntas que solo la inteligencia de los modernos ha sabido formular.*

Indudablemente, los herederos de Descartes no fueron ajenos a esta problemática. Según observa Bergson, cabe decir incluso que fueron *tan conscientes* de ella que llegaron a sentirse acomplejados ante la magnificencia de los sistemas filosóficos antiguos. Ya desde el mismo Descartes, se dieron cuenta de que era preciso aportar una «garantía» de la correspondencia entre nuestras ideas y nuestras sensaciones que viniera a colmar el abismo que se había abierto entre ellas. A tal fin, sin embargo, debían recurrir a una instancia superior, pues nos situemos en unas u otras, jamás daremos razón de la «orilla» opuesta de lo real si no es por un ocultamiento grosero (el que practican, de forma simétrica, el materialismo extremo o el idealismo solipsista). De ahí que se vieran llevados a postular precisamente a Dios como la clave de bóveda de sus construcciones. Lo que permitía decir *la verdad de la realidad*, que nuestras palabras se ajustasen (si eran acertadas) a nuestros hechos y nuestras ideas (si eran válidas) a nuestras percepciones era, finalmente, la voluntad divina, que volvía a irrumpir en escena al modo de una providencial costura.

Así fue como los filósofos racionalistas (notablemente Malebranche, Leibniz y Spinoza) hicieron paulatinamente del acuerdo divino o la inherencia en Dios el punto de coronamiento de sus sistemas. Al proceder de este modo, sin embargo, estrangulaban progresivamente la libertad, pues si la existencia del alma es fundamentada por el mero hecho de plantear la del Ser perfecto, entonces nuestra propia conciencia pasa a formar parte de la sustancia de Dios, y no hay ya margen para la contingencia. Aunque esta consecuencia no fue derivada hasta Spinoza, muchos discípulos de Descartes se inclinaron hacia ella, «y Descartes no está lejos cuando habla de una creación continua, estando constantemente *implicada* [en sentido matemático] la existencia de todas las cosas en una volición divina».

Según Bergson, todo ello significaba que volvíamos a perder la noción de libertad individual que tanto había costado despejar. Cuando creía-

mos haber salido a plena mar, nos hallábamos de nuevo confinados en el viejo astillero del Destino, ahora investido con el ropaje del «plan divino».

Pero lo más enojoso es que ni siquiera de este modo lograban los modernos aclarar el problema del vínculo causal entre los diversos estados del mundo. Pues si Dios se ubica fuera del tiempo (siendo la *ley* de las series física y psicológica, él mismo no puede formar parte de ellas), no se entiende cómo podría orientar o incluso crear lo temporal sin «mancharse las manos» en el proceso, perdiendo así su condición divina. Las relaciones entre la eternidad y el tiempo, en efecto, se antojan bien difíciles, por no decir imposibles: no hay entre ellas un paso, sino un *salto mortal.* A menos, claro está, que el tiempo sea una *apariencia*, una «percepción confusa» imaginada por nuestro entendimiento finito.

Así es, de hecho, como lo habían concebido ya los antiguos neoplatónicos, con Plotino a la cabeza: lo temporal (las acciones, la duración y la propia alma humana) sería una *degradación* de lo eterno (el Uno o Dios), su precipitación en las tinieblas de la «imagen», de la que, por otro lado, tampoco supieron aclarar el origen sin recurrir al mito de la caída y el «mal». En este punto Bergson tiene en mente, sin duda, la definición del *Timeo* platónico que Plotino consagró: «el tiempo es la *imagen* móvil de la eternidad» (recuérdese el principio 9 del método bergsoniano). Y él mismo la impugna ante la recaída de los modernos mediante un sonoro «grito de protesta»: *o lo eterno siempre ya dura o lo temporal no lo hará nunca.*[15]

De modo que así fue, finalmente, como la modernidad se dejó arrastrar por la «pendiente alejandrina[16] del pensamiento», liquidando

---

[15] Frente a autores como Schelling y Schopenhauer, a quienes algunos le aproximaron, Bergson alega que «su intuición [la de ellos] era una búsqueda inmediata de lo eterno. Por el contrario, se trata, según nosotros, de encontrar *primero* la duración verdadera».

[16] Bergson hace referencia a la ciudad egipcia de Alejandría, convertida en el epicentro cultural de la Antigüedad en el período helenístico (s. IV - I a. C.). Fue allí donde la filoso-

nuestra libertad a cambio de los viejos prestigios del sistema. «Por estos diferentes caminos, la doctrina aboca a un solo punto: no hay lugar para la contingencia en el sentido de indeterminación». Pretendiendo apagar un incendio, acabaron cometiendo un crimen.

Ahora bien, para Bergson la libertad es un dato incuestionable, que sentimos de forma inmediata, tal y como supo ver inicialmente Descartes. Quien pretenda negarla va a necesitar algo más que razonamientos o consuelos teóricos. Va a necesitar *hechos*. Pero esos hechos, que sepamos, no existen. Y a falta de ellos, jamás se entenderá el paso *gradual* de lo necesario a lo libre, como tampoco el de lo eterno a lo temporal. *O se pone la libertad desde el principio como un absoluto, o sencillamente ya no se la hallará más tarde.*

A partir de aquí, el problema está servido: a Bergson se le presenta la doble exigencia de garantizar la solidez causal de los estados del mundo conservando, al mismo tiempo, la noción de «personalidad». A tal fin, debe hallar una solución (es decir, un *principio* explicativo tanto de la conciencia como de la materia) que cumpla con los siguientes requisitos:

1. No esté fuera del tiempo (a fin de no recurrir al *mito* de la «caída») y permita distinguir con precisión ambas series (aceptando, en este sentido, el planteamiento cartesiano).
2. No recaiga en un dualismo insuperable sujeto-objeto y en cambio busque, como hicieron los antiguos de forma ingenua, un ámbito de resonancia a partir del cual ambos sean engendrados.

fía clásica mutó bajo la influencia de las religiones orientales (incluyendo el incipiente cristianismo), dando lugar a la corriente neoplatónica, cuyo principal exponente es Plotino, egipcio de origen.

3. Asuma mi libertad como un hecho radical sin sacrificar por ello, cayendo en la veleidad o el capricho, la causalidad que dota de estabilidad al mundo.
4. Postule, frente a toda tentación solipsista, el *pluralismo* de las sustancias pensantes.

Todo ello le conduce a la noción de un plano en el que todavía no hay mentes ni cuerpos, ni «yoes» ni mundo para ellos. Bergson se referirá a él a partir de *La evolución creadora* como el «Todo abierto» o la «duración» en el sentido más amplio, que abraza a todo lo existente y respecto a la cual cada ser vivo será un grado de tensión particular. Se trata, por tanto, del escenario primordial en el que todo acontece: el verdadero principio de lo real, a medio camino entre el caos y el cosmos (*caosmos* sería una denominación acertada). Hace falta ver que esta duración «cósmica» ejerce, «por abajo», la función que en la filosofía de los neoplatónicos ejercía el Uno o Dios trascendente «por arriba», es decir, la de un origen respecto al cual pensar el surgimiento de todos los seres por degradación o disminución. Ahora, sin embargo, ese origen aparece ya desde el principio como temporalizado, semiconsciente y «preñado» de indeterminación, habilitando así la creación de novedad y el surgimiento de la vida. Desde ahora, ya no habrá *que explicar que algo cambie, sino que algo permanezca. No será necesario hacer de la libertad un milagro incomprensible, sino del hábito y la ley natural libertades adormecidas. El pensamiento vivo no será la Idea rebajada, y la disminución no será el paso de lo eterno a lo temporal, sino de lo móvil a lo estático.*

Él mismo escribirá más tarde que «un problema especulativo queda resuelto desde el momento en que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y,

por decirlo así, recubierta: falta solo descubrirla». En este caso, solo será necesario recorrer las «avenidas» trazadas por las anteriores exigencias, definidas a su vez por las carencias de las filosofías anteriores, hasta el punto en el que se cruzan. Será llevado así más allá de la «escena del crimen» de la filosofía moderna, lejos de las regiones inventariadas por sus predecesores. A un nuevo territorio filosófico: el «continente duración».

No todos los días se descubre un nuevo continente filosófico. Es un hecho excepcional, y una fuente de inmensa alegría. No basta con querer: es preciso encontrar la pista que nos lleve a él. Todo problema bien planteado, en filosofía, responde a una cartografía de este tipo. Hace falta acumular pesquisas, recabar pruebas. Y cuando la «escena del crimen» se queda muda, debemos seguir las huellas hacia otra escena. Ahí es cuando la novela policíaca se convierte en novela de ciencia-ficción.

Menos que una cosa, más que una idea. La novela de ciencia-ficción

La naturaleza ha compuesto entre los dominios intelectuales más alejados comunicaciones subterráneas, como hilos invisibles han compuesto las leyes misteriosas de la analogía.

«Acerca de la inteligencia», discurso de 1902

¿Qué aspecto podría tener ese paraje al que el joven Bergson se aventura a la búsqueda de un verdadero principio de lo real? ¿Qué hallaremos al observar de cerca, al *microscopio de la intuición filosófica*, la famosa «duración»? Es, sin duda, un mundo extraño.

Bergson no fue ajeno a la ciencia de su tiempo. Muy al contrario, se mantuvo al corriente de los últimos avances en física teórica, si bien tuvo la prudencia de no pronunciarse definitivamente acerca de una teoría de la materia. Prefería limitarse a sugerir correspondencias y direcciones. A fin de cuentas, la ciencia y la metafísica poseen métodos y objetos diferentes. Deben dejarse trabajar mutuamente, por más que en ocasiones puedan confluir sus resultados.

Dicho esto, se interesó particularmente por los avances logrados por la física de Thomson (Lord Kelvin), quien propuso un modelo atómico basado en «vórtices», y de Faraday, quien hizo avanzar decisivamente el estudio de los campos electromagnéticos. En ambos casos, la ciencia cuestionaba la naturaleza sólida de los últimos componentes de lo real y apuntaba a un nuevo atomismo esencialmente dinámico. Ello suponía un espaldarazo a las pesquisas metafísicas del joven profesor, pues venía a confirmar que ni el modelo matemático de la implicación ni el físico del contacto servían ya para describir el vínculo de causalidad en la naturaleza. La física parecía descubrir, por su cuenta, una indeterminación esencial bajo la forma de diminutas balsas de *vacío* que horadan la materia e impiden su clausura sobre sí:

> El contacto que ha devenido para nosotros símbolo de toda influencia real es cosa ilusoria. Jamás dos objetos se tocan, y un físico inglés, Thomson, ha indicado dos formas para medir el intervalo que permanece entre dos cuerpos que «chocan». *A priori*, por otro lado, se podría haber abocado a esta conclusión, pues si se supone a la materia compuesta de partes elementales, estas partes, átomos o moléculas, están separadas entre ellas por distancias, pequeñas sin duda por relación a la magnitud de estas partículas; no pueden tocarse sin confundirse. Pero si el contacto es imposible entre los elementos últimos de un mismo cuerpo, donde la distancia es mínima, con más

razón lo es aún entre dos cuerpos diferentes (*Cours III*. París, PUF, 1995, pág. 249).

Era verosímil pensar que estos pequeños pero obstinados vacíos nos estuvieran diciendo, en el lenguaje de los científicos, algo acerca de la naturaleza profunda de lo real. Si es posible e incluso necesario concebir una franja remota de indistinción entre materia y conciencia, como Bergson cree, sin duda ha de ofrecerse a nuestros ojos humanos como poblada por una suerte de centros de indeterminación en torno a los cuales la materia se retrotrae a un cierto estado difuso o potencial.

Ahora bien, ¿qué serían estos «centros de indeterminación»? ¿Y qué tipo de sustancias o seres desvían y atraen, si es que podemos hablar todavía propiamente de «seres» allí donde no se trata ya ni de sujetos ni de objetos? Todas estas preguntas pueden, quizá, reducirse al siguiente acertijo: ¿qué es *menos* que una cosa pero *más* que una idea? La respuesta de Bergson es pasmosa por elemental: la *imagen*.

El primer capítulo de *Materia y memoria*, uno de los textos más insólitos y peor comprendidos de su autor, da comienzo con las siguientes palabras:

> Vamos a simular por un instante que nada sabemos acerca de las teorías de la materia y del espíritu, nada tampoco acerca de las discusiones sobre la realidad o la idealidad del mundo exterior. Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos e inadvertidas cuando los cierro.[17]

[17] Traducción de José Antonio Míguez, Bergson, *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1963.

Entiéndase este golpe de efecto. Tal y como Bergson las concibe, las imágenes poseen, al modo de los átomos, un movimiento de interacción («actúan y ejercen su acción unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes, que llamo las leyes de la naturaleza»). Pero además de móviles, son «pintorescas»: llevan incorporada una «luz inmanente», y en este sentido están cargadas de conciencia, pero de una conciencia «virtual», latente o adormecida, que solo «despierta» cuando su movimiento global es interrumpido («la representación está propiamente ahí, pero siempre virtual, neutralizada, en el momento en que pasaría al acto, por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa»).

La duración se le ofrece entonces como un singular *campo de imágenes*. Y antes de poder pensar la evolución de la vida como un impulso que religa a todas las especies y organismos, Bergson siente que debe resolver algo mucho más simple: ¿cómo es posible que surja *una* conciencia en mitad de este universo? Su hipótesis, resumida, es que estas incontables imágenes llegan a *organizarse* en torno a centros que aparecen «aquí o allá», dando lugar a percepciones conscientes que reciben *algo* en lugar de *todo*. Estos centros, encargados de *acumular* y *desviar* el movimiento, son los propios seres vivos.

Por eso unas páginas más adelante, al final de una sutilísima explicación, concluye:

> Aceptemos este sistema de imágenes solidarias y bien enlazadas que se llama el mundo material e imaginemos aquí y allá, en este sistema, *centros de acción real* representados por la materia viva; digo que *es preciso* que alrededor de estos centros se dispongan imágenes subordinadas a su posición y variables con ella; digo, por consiguiente, que la percepción consciente *debe* producirse, y que, además, es posible

comprender cómo surge esta percepción. [...] Partamos, pues, de esta indeterminación como del principio verdadero. Busquemos, una vez planteada esta indeterminación, si no se podría deducir de ella la posibilidad e incluso la necesidad de la percepción consciente. (*Ibid.*)

Es en medio de esa infinita y turbulenta danza de imágenes,[18] en la que no queda ni rastro del ser humano, donde, por selección, conservación, reconocimiento, delimitación y fijación, emergerán las conciencias individuales de los seres vivos como tantos *grados* de tensión de la duración. Y los objetos que ellas perciban ya no serán sino otros tantos recortes parciales operados a la medida de sus necesidades orgánicas. «La parte de independencia de que dispone un ser vivo, o, como diremos nosotros, la zona de indeterminación que enmarca su actividad, permite, pues, valorar *a priori* el número y el alejamiento de las cosas con las que está en relación».

A partir de este momento, ya no hará falta explicar el paso *de la nada al ser*, como hacía la vieja metafísica, sino el *del Todo a las partes:* de la duración a sus grados y ritmos. Es así como, finalmente, el joven profesor piensa que es posible salvaguardar tanto la causalidad como la libertad en el universo.

....

[18] Este recurso a unos principios que no por simples dejan de ser dinámicos aproxima a Bergson a la antigua tradición atomista, de la que fue buen conocedor. Siendo muy joven prologó una edición del poema *De rerum natura* («Sobre la realidad») de Lucrecio. Allí pudo leer pasajes como este: «Ahí tienes, pues, Memio, las que has de tomar por las verdaderas simientes de todas las cosas, que hacen que cuantos seres se nos aparezcan sean potentes en su movilidad asombrosa: [...] deslizándose desde tiempo infinito sin descanso más aprisa que el rayo [...] al fin vinieron a dar en esas composiciones de las que consta el total de las cosas que ves por todas partes [...]; y a la sazón decidieron formar y distribuir acá y allá por las tierras la casta de los hombres, que son capaces de sentir y ver las cosas cada una, aunque no de conocer el invisible movimiento en que se hacen [...] de manera que vean con qué fundamento ocurre cada cosa» (II, págs. 164-165, traducción de Francisco Socas, *La naturaleza*, Madrid, Gredos, 2003).

La imagen como *lingua franca* filosófica

Se atrevió a pedir prestadas a la poesía sus armas encantadas, combinando su poder con la precisión a la que un espíritu criado en las ciencias exactas ya no podía renunciar.

Paul Valéry, «Discurso sobre Bergson»

Esta concepción de lo real entronca directamente con el estilo de escritura de su autor. Ello puede resultar sorprendente, pues no estamos acostumbrados a que la forma y el contenido de un texto se presenten tan estrechamente unidos. A menudo se ha dicho que el bergsonismo es una filosofía irracionalista o vaga por valerse de «imágenes literarias» o «metáforas» en lugar de recurrir a definiciones y conceptos al uso. Se pensaba en ellas como un mero ornamento. No se veía que la imagen, en Bergson, es la expresión filosófica por excelencia, que hay propiamente una concepción bergsoniana de la imagen que la opone tanto a la metáfora como al símbolo científico sin que ello implique una caída en el misticismo. ¿Cómo entender este hermanamiento profundo entre doctrina y estilo, comparable a los que se dan en el Platón de los diálogos o el Nietzsche de los aforismos? Él mismo no deja de indicarlo en sus libros y cartas:

> La intuición no se comunica, por lo demás, más que por medio de la inteligencia. Siendo más que ideas deberá, sin embargo, cabalgar sobre ideas para transmitirse. Pero se dirigirá con preferencia a las ideas más concretas, rodeadas todavía por una franja de imágenes. [...] Desde el momento en que abordamos el mundo espiritual, la imagen, si no busca más que sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y pretende expresar, nos deja con frecuencia en la metáfora. La ciencia comunicará a la metafísica hábitos de precisión. Pero la experiencia interior no ha-

llará un lenguaje apropiado. Volverá al concepto añadiéndole la imagen. Hará falta que esta lo suavice y anuncie, con la franja coloreada con que lo rodeará, que él no contiene la experiencia entera.[19]

En ocasiones llega a mostrarse abiertamente molesto por que se le compare con autores en los que no observa el mismo grado de precisión:

> Pero es fácil ver que S. Butler[20] no se sirve de imágenes más que para ornar la expresión de su pensamiento: podría en rigor habérselas ahorrado. Al contrario, en libros como *La evolución creadora* o *Las dos fuentes* la imagen interviene con frecuencia porque es indispensable, no pudiendo ninguno de los conceptos existentes *expresar* el pensamiento del autor, y estando obligado el autor entonces a *sugerirlo*. Esta sugestión no podrá hacerse más que por una imagen, pero por una imagen que el filósofo no ha elegido, que se presenta por sí misma como único medio de comunicación, y que se le impone con una absoluta necesidad. Mis supuestas metáforas son por tanto, en realidad, la notación precisa, al tiempo que global, de constataciones posibles. Y esto es por lo que se distinguen profundamente de imágenes estériles tales como la «voluntad de vivir» de Schopenhauer o la «life-force» de vitalistas como Butler (Carta a Floris Delattre, en *Mélanges)*.

[19] *El pensamiento y lo moviente*, pág. 42, traducción de J. A. Míguez, loc. cit.

[20] Samuel Butler (1835-1902), novelista, filólogo y ensayista inglés. Destacó por la variedad y originalidad de sus escritos, que van desde el estudio de la ortodoxia cristiana hasta la biología evolucionista, pasando por la crítica literaria. Uno de sus trabajos más populares es la novela utópica *Erewhon o Tras las montañas*. Bergson parece ver en él un ejemplo del eclecticismo filosófico que aborrecía por su falta de rigor.

Cuando es empleada expositivamente, la imagen no hace referencia a la cosa, lo que resultaría una simplificación, sino a la *operación* que la define. Por eso no hemos de sorprendernos del recurso frecuente a la tecnología. Por ejemplo, cuando el cerebro es presentado como una «centralita telefónica» no se alude más que a la *espera*, el *desvío* y la *ramificación* del estímulo recibido a que ambos proceden. En otro sentido, el recuerdo es un «magnetizador» de la sensación que evoca; los seres vivos son asimilados a «torbellinos de arena» y el impulso vital al «viento» que los levanta; la evolución de la vida no describe la trayectoria simple de una «bala de cañón», sino que explota y esparce sus fragmentos, a su vez explosivos, al modo de un «obús». El uso es constante y casi omnipresente.

En un hermoso texto donde se ocupa de la creación artística,[21] Bergson alude al modo en que, según Leonardo da Vinci, el artista aprehende de cada ser, antes de reflejarlo en pintura o escultura, el «serpenteo propio» gracias a una intuición simple «que da la clave de todo y que sin embargo, no se parece a nada, algo que se puede llamar la ley de la generación de la figura». Retomando la expresión de Leonardo, y a falta de esa intuición inexpresable que solo el artista atrapa, la imagen retiene, de la cosa, algo de su «serpentina» (*liniae flexuosae* o *tortuosae*): un rastro fantasmal pero persistente, «real sin ser actual, ideal sin ser abstracto»,[22] que constituye su despliegue en la pura duración.

La nueva edición de las obras completas de Bergson en francés (París, PUF, 2007-2011) incluye, acertadamente, un índice de imáge-

21 *Curso sobre Historia de las teorías de la memoria*, en *Mélanges*. Véase también «La vida y la obra de Ravaisson», en *El pensamiento y lo moviente*.

22 La fórmula es de Marcel Proust, quien la emplea en el volumen VII de su gran saga *En busca del tiempo perdido* para referirse a los recuerdos que más nos conmueven. Véase también *El pensamiento y lo moviente*, pág. 260: «el objeto de la metafísica es el de aprehender en las existencias individuales, y de seguir hasta la fuente de donde mana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz propio, lo relaciona por medio de él con la luz universal».

nes al margen del de nombres, conceptos y ejemplos. Las cifras hablan por sí solas: en el *Ensayo*, el número de imágenes empleadas es de 19, mientras que en *Materia y memoria* aumenta hasta las 69. Si nos vamos a *La evolución creadora*, la cifra se dispara hasta las 240. *Las dos fuentes*, su último libro, contiene 168.

Estas imágenes apuntan siempre a un territorio intermedio entre nuestra conciencia reflexiva y nuestros sentidos. Como forma expresiva, son *menos* intelectuales que un concepto, pero *más* que una metáfora. La imagen entra sin duda en contacto con el concepto y el ejemplo, que la flanquean por ambos lados y reciben de ella su rigor y su profundidad. Como ha escrito Frédéric Worms, coordinador de la nueva edición crítica, no se trata solo de someter la duración a conceptos, sino de *sumergir los conceptos en la duración*. Esta es la exigencia que da a las imágenes y ejemplos su importancia. Las más de las veces, estos últimos son introducidos por el adverbio «cuando»: «cuando paseo por vez primera por una ciudad en la que voy a residir...», «cuando recordamos las notas de una melodía...». El papel del ejemplo es hacer pasar al lector desde la experiencia concreta al pensamiento abstracto por medio de la imagen, mostrándole que ambos dominios resuenan y comunican en un tercero que funde y rehace sus contornos.

El poeta Paul Valéry, buen conocedor de la obra de Bergson, escribió que este había osado reclamar para la filosofía las armas encantadas de la poesía. No se refería con ello a la metáfora ni a la belleza del discurso, sino, sin duda, a este dominio profundo y transversal de la imagen, en el que según él también los grandes poetas se sumergen para forjar sus versos. La diferencia es que el filósofo trató de hacer de ese terreno el nuevo hogar de la metafísica: crear conceptos e incluso *conocer* positivamente desde allí. En esto, su ambición superó, tal y como hemos visto, la de cualquier poeta: concibió un pensamiento que iría más allá del antiguo Dios, demasiado ajeno al mundo al que

El premio Nobel de 1927

Aunque pueda resultar sorprendente, el Nobel no fue recibido por Bergson con especial entusiasmo. Las malas vibraciones surgieron ya en la atmósfera previa a la adjudicación. Los debates internos fueron particularmente agrios, y la exposición de motivos de la Academia no contribuyó a mejorar las cosas. Durante toda su carrera, Bergson había pugnado por zafarse de la etiqueta de «esteta», debida a la admirada fluidez de su prosa. En sus obras leemos incluso invectivas contra la novela «intimista» del estilo de la de su sobrino Marcel Proust: «ninguno [novelista ni moralista] ha ido metódicamente a la búsqueda del tiempo perdido». Desde el primer momento, reivindicó para la filosofía medios y horizontes más ambiciosos que los del arte. Entre los méritos que le atribuía la Academia, sin embargo, se mencionaba que fuera cual fuera la verdad de su filosofía o la comprensión que se pudiera alcanzar de ella, esta produciría siempre al menos una «impresión estética» en el lector.

Hemos de deducir que ello gustó tan poco a Bergson que, al margen de no ir a recoger el premio en persona (a lo que sin duda contribuyó su precario estado de salud), aumentó la agresividad de su correspondencia, habitualmente amable, hacia aquellos que le pedían opinión acerca de nuevos literatos o le comparaban con ellos.

Como contrapunto, queda la inspirada respuesta que años atrás había concedido a un periodista:

> –¿Qué consejo les da a los jóvenes franceses para mejorar su escritura?
> –Me parece obvio que si hoy se escribe peor es porque para escribir bien hace falta un esfuerzo, no ya para buscar las palabras apropiadas, sino para llegar a entender bien aquello que se quiere decir. Existe una tendencia peligrosa a conformarse con decir las cosas «más o menos». Saber escribir es no contentarse con el «más o menos», sino adquirir un compromiso con la precisión: con el hecho de que las cosas no podían haber sido dichas de ninguna otra forma» (*Mélanges*, pág. 939).

tendría que dar origen, y del hombre, que siempre llega tarde a las explicaciones importantes.

El idilio con la precisión. Verdaderos y falsos problemas

> **Repudiamos así la facilidad. Indicamos, por el contrario, una cierta manera dificultosa de pensar. Ponderamos por todo lo alto el esfuerzo. ¿Cómo es que algunos han podido confundirse en este punto? No diremos nada de aquel que querría que nuestra «intuición» fuera instinto o sentimiento. Ni una sola línea de lo que hemos escrito se presta a una tal interpretación.**
>
> *El pensamiento y lo moviente*

Aunque Bergson prefirió el término «intuición» a «imaginación» para referirse a la «función» o «método» capaz de acceder a ese plano profundo de lo real, sabemos que dudó bastante tiempo. Ello tiene sus motivos. En las filosofías anteriores, la intuición estaba asociada, bien a los sentidos («intuición sensible»), bien a una captación directa de los principios que subsisten fuera del espacio y el tiempo («intuición intelectual», como la de la existencia del Ser supremo). Ninguna de las dos acepciones resultaba satisfactoria.

Pero la «imaginación» no presentaba menos inconvenientes, habiendo sido reiteradamente menospreciada por los filósofos como una facultad menor, dedicada a engendrar fantasías incapaces de aportar ninguna estabilidad al pensamiento. Es verdad que, al mismo tiempo, se le adivinaban algunos poderes insospechados. Spinoza, por ejemplo, había escrito en la *Ética* que esta facultad solo se equivoca por el hecho de pensar que las imágenes *existen* del mismo modo que las cosas que le son presentes, pero que la propia potencia de imaginar, «si fuese libre» (que no lo es), sería una gran virtud.

Kant, por su parte, le asignó un importante papel en el proceso de conocimiento: la imaginación produciría los esquemas que ponen en contacto la diversidad sensible con los conceptos de nuestro entendimiento, permitiendo así «encajar» los primeros en los moldes de los segundos. Como una mensajera de los dioses, custodiaría el secreto más profundo del espíritu, la «desconocida raíz común» entre el «afuera» y el «adentro». Para decepción de muchos de sus lectores (entre los que se encontraba uno particularmente distinguido: Schelling, que como ya sabemos fue maestro del maestro de Bergson, Ravaisson), Kant había declarado en la *Crítica de la razón pura* que la imaginación funciona siempre de espaldas a la conciencia, por lo que no nos permite conocer nada por ella misma y esa trastienda artesanal permanece vedada para nosotros, usuarios de sus productos.

Quizá por todo ello, Bergson terminó decantándose por el nombre de «intuición», a secas, para designar ese «pensamiento en duración» capaz de poner a la metafísica *en danza*. En cualquier caso, su recurso a las imágenes, aunque arriesgado por el desprestigio que acarreaba el término, era su manera de sortear la limitación kantiana y rescatar ese territorio profundo para nuestra experiencia.

¿Una experiencia humana? He aquí su objeción a Kant. Según Bergson, la filosofía «debe ser un esfuerzo por superar la condición humana». A sus ojos, la *Crítica de la razón pura* acertaba, sin duda, al afirmar que nuestro entendimiento no puede acceder a la «cosa en sí» (que nos llega, por así decirlo, «procesada» por nuestra facultad de conocer), pero solo porque se ha «desviado de ella en el sentido de nuestra utilidad» a fin de satisfacer los intereses de nuestra especie. Es la perspectiva evolucionista, desatendida por Kant, la que, transformando el *entendimiento* (poder absoluto del espíritu) en *inteligencia* («manera humana de pensar»), le da un sentido pragmático y permite, al mismo tiempo, concebir su superación por una función de

signo contrario que puede ser despertada y cultivada metódicamente mediante un «esfuerzo violento» de reflexión. De ahí la *intuición* como *línea de fuga* respecto a lo humano.

La impugnación a Kant se resume en que nuestro conocimiento no es relativo, sino *parcial*, pero puede ser reintegrado en la duración: «la filosofía no puede ser más que un esfuerzo por volver a fundirse con el todo». Ello implica un pensamiento «a contrainterés», adosado libremente a su objeto, que remonta la pendiente de nuestras inclinaciones cotidianas para plantear los problemas *en función del tiempo*, y no ya del espacio, que es el esquema ideal con el que fabrica sus instrumentos el *homo faber*. «*Faber*» (fabricador) mejor que *sapiens* (conocedor), pues, al contrario de lo que pensaba Aristóteles, el ser humano no desea por naturaleza conocer, sino *hacer*. «*Primum vivere*» (primero vivir). Conocer, en sentido pleno, es una actividad inicialmente dolorosa a la que pocos se prestarán de buen grado. Y ello no tiene nada de censurable mientras se llame a cada cosa por su nombre.

En la «Introducción a la metafísica» se establecía como uno de los principios del método que la filosofía debe efectuar «diferenciaciones e integraciones cualitativas». Tal vez ahora podamos entender mejor el sentido de esta operación. Allí donde detecta un problema (como el de la libertad humana o el de la interacción cuerpo-mente), la intuición debe comenzar por deshacer la amalgama que nos ofrece la combinación de nuestros sentidos y nuestra inteligencia y separar en ella, con precisión quirúrgica, dos líneas o «avenidas».[23] Estas avenidas res-

[23] En una alocución radiofónica de 1934, Bergson reivindica el «espíritu de fineza» del filósofo y matemático Blaise Pascal, quien lo opuso al «espíritu geométrico» de su coetáneo y rival Descartes para indicar que la filosofía no debe arrojar luz únicamente sobre lo material, sino también y ante todo sobre lo espiritual. Precisamente uno de los rasgos de grandeza de la filosofía francesa es para Bergson que sus miembros funcionan «por parejas» en las que uno aporta el suplemento «emocional e intuitivo» del otro. «Es así que hemos tenido al lado de Descartes a Pascal; al lado de Voltaire, a Rousseau; al lado de Comte, a Maine de Biran».

ponderán a dos «imperios»: lo espiritual y lo material. Es el momento «dualista» del método. La ciencia se ocupa, con buen criterio, del lado material. Pero, ¿y la filosofía? Debe darnos *la experiencia total.* Por eso no puede quedarse ahí. Al contrario, debe prolongar las dos líneas «más allá del rodeo de la experiencia» hasta ser capaz de vislumbrar dónde se cortan: segundo momento. En este sentido, Bergson alude a un «punto virtual» que nos ayudará a entrever la solución al problema siempre que lo pensemos desde la perspectiva de un esfuerzo del espíritu por insertarse en la materia y tratar de organizarla para darse a una acción cada vez más libre y creadora. La propia diferencia inicial será vista ahora como una *función de la libertad en el universo.* O lo que es lo mismo, una suerte de «astucia» de esta última para incrementarse.

Los títulos copulativos de sus escritos («La conciencia y la vida», «El cerebro y el pensamiento», *Duración y simultaneidad...*) señalan siempre un verdadero problema filosófico que anticipa ya su solución, pues los términos han sido distinguidos de forma que pueden ser reaproximados. Cuando esa integración se produce al final de sus libros y artículos, Bergson consuma su sueño de una alianza de lo antiguo y lo moderno[24] que se asienta en lo que él llama la «precisión en filosofía»,[25] que es para él «el signo exterior de la fuerza» de un pensador. *Un filósofo vale tanto como sus distinciones.*

Por eso hay en sus textos, a la vez, una crítica constante, incluso agresiva, a aquellos que se quedan en el momento dualista y son incapaces de ir más allá. Nos ofrecen falsos problemas, que no pueden

[24] «Estudiemos antes a los antiguos, impregnémonos de su espíritu y tratemos de hacer, en la medida de nuestras fuerzas, lo que ellos mismos harían si viviesen entre nosotros. Iniciados en nuestra ciencia [...], llegarían a resultados muy diferentes de los que obtuvieron» (*El pensamiento y lo moviente*, pág. 144)

[25] Las dos introducciones a *El pensamiento y lo moviente*, escritas en 1922 y consideradas el «discurso del método» bergsoniano, giran íntegramente en torno a esta cuestión. El comienzo ya es significativo: «Lo que más le ha faltado a la filosofía es la precisión».

ser resueltos porque se han contagiado de la indecisión y la morbidez de quienes los contemplan. Estos se figuran entonces escollos inexistentes, alejados del buen sentido del hombre o mujer común, y hacen de la filosofía un ejercicio caricaturesco. ¿Cómo atrapa Aquiles a la tortuga? ¿Todo lo real ha sido antes posible? ¿Cómo se pasa de la nada al ser? ¿Y del caos al orden?

Frente a lo que habían creído los filósofos, lo oscuro no son los sentidos, sino el «vicio fabricador» del intelecto cuando pretende conocer todo lo real (y no solo la materia inerte) a partir de conceptos estáticos cuyo modelo es la eternidad. De ahí la invitación bergsoniana a pensar desde la resolución de Aquiles de dar un paso al frente y atrapar a la tortuga (es decir, desde su *libertad)*, no desde su perplejidad y titubeo. «Cuanto más volvamos la mirada hacia él, más anormales y mórbidas nos parecerán las dudas que le atormentan. [...] Ahora bien, ¿podemos resolver el problema que se plantea este hombre? Evidentemente no, pero no lo planteamos: de ahí nuestra superioridad» (*El pensamiento y lo moviente*, pág. 66).

Otros falsos problemas refutados en pasajes célebres son el de la nada (hay *más*, y no *menos*, en la idea de «nada», pues implica la existencia del todo y su negación) y el del desorden o caos (donde hallamos la decepción o el desánimo del hablante por no haber encontrado lo que esperaba). Como ha señalado acertadamente Elie During, un comentador actual, Bergson aporta así, al disolver estos problemas mediante la intuición, el ejemplo de una forma activa de *burla filosófica*. Empleando el procedimiento general de lo que resultaba cómico según *La risa* –«el mecanismo adherido a la vida»–, localiza y retrata en el pensamiento rigideces mecánicas similares a tics o achaques. No se contenta con denunciar una ilusión: la reconstruye para ridiculizarla.

Entendemos ahora que la filosofía de Bergson no solo no puede formar «sistema» en el antiguo sentido del término, sino que resulta inseparable de los problemas que abordó. Visto así, sus libros constituyen menos «aplicaciones» (al modo de la pintura sobre el lienzo) que «variaciones» (al modo de una pieza musical), pues el método no precede enteramente a su ejercicio (los textos metodológicos más profundos son también los más tardíos). Es a esto a lo que él mismo se refería ante un viejo amigo como su «empirismo»: «siempre he sido, tú lo sabes, un empirista irreductible, discípulo de los ingleses, no de los alemanes, cuyo panteísmo jamás me ha atraído»; «¡No! ¡No! Yo jamás he tenido una filosofía. Siempre he estudiado cada problema aislado. Si he aportado algo nuevo en filosofía, ha sido esto».

La filosofía exige un nuevo esfuerzo para cada nuevo problema. Este esfuerzo es necesariamente finito, como un libro o un artículo, pues la intuición es penosa y no podría prolongarse. No hay, sin embargo, otro camino posible: «Extender lógicamente una conclusión, aplicarla a otros objetos sin haber ampliado realmente el círculo de sus investigaciones, es una inclinación natural al espíritu humano, pero a la cual no debemos ceder nunca».

Examinemos ahora más de cerca, al fin, cada uno de sus libros, acompasando nuestro proceder al suyo y tratando de entender qué se jugaba -y contra quién- en cada una de esas incursiones. Pues no se escribe un libro de filosofía si no se tienen buenas razones para ello.

El fantasma de la libertad

Mis libros han sido siempre la expresión de un descontento, de una protesta [...]. No escribí más que para protestar contra lo que me parecía falso.[26]

Los raíles del acto libre

En ningún libro de Bergson se hace tan patente su indignación como en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), su tesis doctoral. Antes de echar a andar como método, la intuición parece sacudirse la pereza con un grito que espeta al *oído virtual* del filósofo la palabra «¡imposible!».

Las preguntas que orientan la lectura y sirven como vía de entrada a la filosofía de la duración son las siguientes: ¿cómo definir los actos libres? ¿Son posibles, o simplemente un mito, una ilusión de nuestra conciencia? ¿Cómo entender que nuestra libertad se inserte en el determinismo de los hechos físicos si no hay entre ellos, *a priori*, ningún terreno de contacto?

---

[26] Citado en Jean de la Harpe, «Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson», en *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, De la Baconnière, 1943.

Estas preguntas, en realidad herederas de un viejo problema filosófico, venían siendo respondidas por los miembros de la escuela asociacionista británica apelando a una teoría del libre arbitrio o «de la elección racional». Según estos autores, nuestras elecciones se ejercerían al modo de un cálculo de intereses donde los motivos de la acción actuarían al modo de pesas en una balanza. Para que ello fuese posible, debían mostrarse claros y constantes a nuestra conciencia, a su vez entendida como la sucesión de estados psicológicos netamente distinguidos. Los individuos nos asociaríamos así dando lugar a todo el conjunto de pactos y decisiones libres que forman el tejido social, desde las alianzas comerciales hasta la votación de un partido político.

Para John Stuart Mill, célebre autor interesado por la ética y la política, por ejemplo, el libre arbitrio significaba «tener conciencia, antes de haber elegido, de poder elegir de otro modo».

Desde el primer momento, a Bergson le parece que esta respuesta es completamente errónea. Para él, no se puede comprender nada de la libertad concibiendo los motivos como representaciones objetivas o pesas en una balanza, pues ello supone situarlos fuera de la conciencia. Ahora bien, es la conciencia la que engendra los motivos, y no estos los que la hacen producir el acto libre. Los motivos no son pesas, sino *matices del espíritu*, cuyos estados internos no son átomos que se sucedan en una línea imaginaria comparable a un collar de perlas (del que nuestro yo sería el hilo abstracto), sino fases que se penetran entre sí formando una continuidad de duración.

La prueba de ello es que mi voluntad cambia si considero los mismos motivos en diferentes momentos del tiempo. Un ejemplo: estoy en casa tranquilamente a las seis de la tarde y mis amigos me proponen salir esa noche a tomar algo. Imagino entonces una bifurcación de caminos y decido, previa «deliberación racional», que me apetece salir en vez de quedarme en casa. Fabuloso. Les aviso y cuentan

conmigo. Pero, ¡oh, desdicha!, media hora antes de salir vuelvo a considerar los motivos en la misma bifurcación (motivos que objetivamente no han cambiado) y decido que ya no me apetece salir, que es mucho mejor para mí quedarme a estudiar. ¿Qué ha pasado?

Bergson responde: *el tiempo.* Ha pasado el tiempo. A ojos de mi inteligencia, que se halla en la superficie del yo, las opciones siguen siendo idénticas, pero a ojos de mi conciencia se han alterado ostensiblemente. La propia bifurcación no ha dejado de bifurcarse: las opciones A y B no han dejado de devenir A', A", A''' y B', B", B''' cada vez que volvía sobre ellas, e incluso sin necesidad de volver: a cada instante ya eran otras, pues mi alma no dejaba de impregnarlas de pequeños matices. Por eso es ridículo plantear una bifurcación. Sería mejor plantear una línea tortuosa, una línea continua que se va retorciendo a medida que la deliberación se carga de impulso. Cuando ha acumulado suficiente fuerza, se produce una *inflexión* del espíritu similar a una ola que rompe y entonces decido: he ahí el acto libre que *expresa* el contenido de mi alma y sin el cual ya no podría concebirme en tanto siendo quien soy. Yo creía que me apetecía salir, pero qué le voy a hacer, algo se agitaba dentro de mí e iba llamando mi atención poco a poco, revelándome que prefería quedarme.

Bergson se anticipa a una objeción posible: no se trata de sustituir la razón por el sentimiento, porque en esa evolución natural al estilo «bola de nieve» también intervienen razonamientos, no solo afecciones o deseos. Todo se va mezclando y confundiendo hasta *detonar* en la superficie: el acto libre es la integración de todos esos pequeños momentos que componen mi alma (que no son infinitos, pero sí incontables). Desde fuera, sin duda, parecerá súbito (Bergson lo asimila a un «golpe de Estado de la voluntad»), pero en sí mismo es un progreso suave que rueda sobre sus propios oscuros raíles.

La fórmula de la libertad no es, por tanto, la «elección», sino la *inclinación*. ¿Cómo, si no, decidiríamos continuamente entre opciones

igualmente preferibles sin morir de inanición como el asno de Buridán ante dos montones de heno idénticos? Pero de hecho lo hacemos, y solo *a posteriori* explicamos los motivos a modo de consuelos teóricos. Entre la indecisión y el automatismo está la *vocación*, la secreta afinidad y continuidad entre estados que define nuestra personalidad. Ser libre es *estar inclinado sin estar necesitado*. En este sentido, Bergson define la libertad como «la relación del yo concreto con el acto que realiza». Y esa relación es forzosamente «indefinible», porque cada alma es diferente en cada momento de la duración.

De ahí la famosa crítica a los que presumen de ser capaces de prever una conducta: el ejemplo de Pedro y Pablo. Pablo cree que puede saber cómo se comportará su amigo Pedro, y en muchas ocasiones acierta. Esto parece dar la razón a los deterministas: la libertad sería simplemente una ignorancia parcial respecto a los motivos. La propia teoría de la elección racional, construida sobre la tesis asociacionista, invita a esta conclusión. Pero el *Ensayo* vuelve a decirnos que esto es absurdo: «decir que cierto amigo, en ciertas circunstancias, obraría muy probablemente de cierta manera no es tanto predecir la conducta futura de nuestro amigo cuanto hacer un juicio sobre su carácter presente, es decir, en definitiva, sobre su pasado».[27]

Más aún, si el acto es verdaderamente libre, entonces arrastra consigo la totalidad del alma de Pedro, por lo que la única posibilidad de preverlo y salvar el determinismo será que Pablo experimente *en el mismo orden* todos los pequeños sentimientos y acontecimientos de la vida de Pedro. El determinista más audaz se felicitará: «fantástico, pongámonos en esa hipótesis. Imaginemos incluso un Dios omnisciente que sabe todo cuanto ha pasado por la mente de Pedro». Pero

[27] *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pág. 138, traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca, Sígueme, 2006.

entonces Bergson activa la trampa: «¿cómo distinguiréis ya a uno del otro?» *De ninguna manera.* Ambos se confundirán a tal punto que la previsión coincidirá con la *ejecución*, y solo será consciente de la decisión de Pedro quien produzca él mismo, en el momento preciso, esta decisión, es decir, *el propio Pedro*.[28]

Las dos multiplicidades

¿Cómo es posible entonces que caigamos en la ilusión determinista? Respuesta de Bergson: porque la libertad admite grados y no presenta «el carácter absoluto que el espiritualismo le confiere»; en muchas ocasiones (incluso la mayoría de las veces) nos resulta beneficioso *no ser* auténticamente libres. Es así como llegamos incluso a convertirnos en «autómatas conscientes», y lo somos porque nos es muy ventajoso serlo.

Aunque la conciencia sea un continuo, en efecto, debe ascender a la superficie para actuar, pues es allí donde entra en contacto con los hechos del mundo material. A fin de prender sobre ellos, nos servimos de una malla ideal: el esquema espacial. Como moscas sobre una tela-

---

28 Es imposible no acordarse de estos pasajes cuando uno lee el relato breve de Jorge Luis Borges «Pierre Menard, autor del Quijote», en *Ficciones* (1944). Allí, Pierre Menard es un oscuro escritor francés del siglo xx cuyo mayor logro ha sido escribir varios capítulos del *Quijote*. Los capítulos son iguales, en cada palabra y cada coma, a los escritos originalmente por Cervantes. Sin embargo, no son una copia: Menard los escribió *por su cuenta*, sin consultar el original, lo que en principio parecería contravenir la teoría de Bergson relativa a los actos libres (que implicaría que Menard *es* Cervantes). La clave, sin embargo, la da el propio Menard: eligió el *Quijote* porque no le parecía *inevitable*: «el Quijote es innecesario. Puedo premeditar su escritura, puedo escribirlo, sin incurrir en una tautología». Aquí Borges parece, insensiblemente, lanzarle un guiño a Bergson (a la vez que un dardo a Cervantes): al contrario que con otras obras literarias, puede imaginar «el universo siendo lo que es sin el *Quijote*». Dicho en bergsoniano: como no salió del alma completa de su autor, pudo ser repetido por otro individuo sin que este se confundiera con el primero. No había en él la oscura necesidad que define a los actos verdaderamente libres.

raña, los objetos vienen a posarse sobre nuestra superficie, iluminando posiciones relativas que marcamos simbólicamente. Operan, así, al modo de reguladores de nuestra vida interior.

Es de este modo como funciona el lenguaje y se forma lo que llamamos el «espacio real», que es un terreno «endosmótico»:[29] nuestra conciencia aporta *sucesión* a las cosas (enriqueciéndolas con la duración) mientras ellas aportan *distinción* a la conciencia (empobreciéndola con cortes aparentes entre sus estados). Surge así lo que Bergson llama el «tiempo espacializado» como *mixto impuro*. Es a este nivel, que también es el de la sociedad humana, donde la teoría asociacionista conserva su validez: si me pincho con una aguja, por ejemplo, la propia aguja distingue en mi duración interna un punto singular que yo asocio a una especie de «átomo de sensación». En lo profundo, sin embargo, ese átomo ya se ha fundido con el resto cual «aguja de nieve al prolongado contacto de la mano», dotándolo de un matiz particular más o menos intenso. Ahora bien, se trata ya de una intensidad *cualitativa*, no numérica. No se definirá por su expresión en el espacio, sino por el modo en que impregna una mayor o menor densidad de estados de conciencia *en la duración*.

De ahí el ejemplo del tañido de la campana lejana: mientras no las cuento expresamente, cada campanada se añade a la anterior modificando su naturaleza en un progreso dinámico que me recuerda a una melodía («no *cuento* los sonidos, sino que me limito a recoger la impresión cualitativa, por así decirlo, que su número produce en mí»): se trata de un *registro sin suma*. No pasaré del recuento de las campanadas en el espacio a esta evolución rítmica, pero en cambio sí puedo ex-

[29] La endósmosis es un proceso físico referido a la corriente de fuera adentro que se establece entre dos líquidos de densidades diferentes separados por una membrana semipermeable a través de la cual se mezclan. Bergson emplea a menudo el adjetivo para referirse al terreno mixto que solemos llamar «realidad», ubicado entre la conciencia profunda y la materia exterior. En este caso, la membrana sería la superficie de nuestro cuerpo.

traer el número de la sucesión: la «multiplicidad cualitativa» contiene *virtualmente* a la «multiplicidad cuantitativa» del mismo modo que el yo profundo puede ascender a la superficie por distensión espacial, pero en cambio de un yo meramente espacializado jamás haremos surgir un yo libre y profundo, porque los vínculos originales se han perdido en el trayecto. El camino es de una sola dirección.

Es así como Bergson arrebata al enemigo sus propias armas: mientras que la duración de conciencia, en su grado más puro, se mantiene completamente «refractaria al número», este precisa, en cambio, de la duración para formarse:

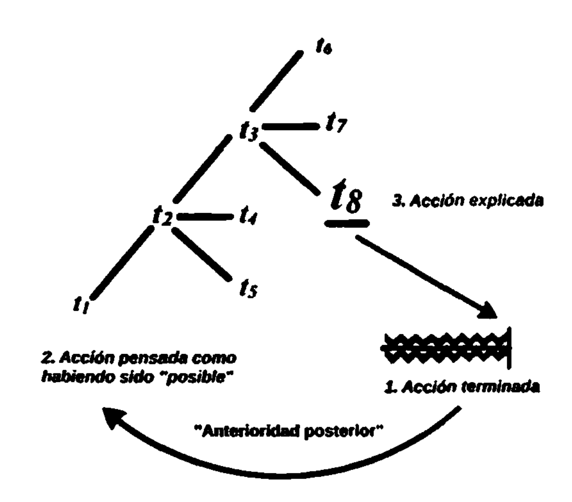
> La tercera unidad, por ejemplo, al añadirse a las otras dos, modifica la naturaleza, el aspecto y como el ritmo del conjunto; sin esta penetración mutua y sin este progreso en cierta forma cualitativo no habría adición posible. Es, por tanto, gracias a la cualidad de la cantidad que nos formamos la idea de una cantidad sin cualidad.[30]

Indudablemente, la ciencia puede obviar ese elemento interno en sus cálculos, porque a fin de cuentas le interesa actuar sobre la realidad, no especular sobre el procedimiento mismo. Pero la filosofía, que es la experiencia total, no puede confundir la medida con lo medido ni la productividad con el producto: a ella le está vetado eliminar, por comodidad, ingredientes fundamentales de la operación.

Todo ello explica, en definitiva, que nuestra propia inteligencia tenga a menudo el oscuro presentimiento de que vamos a inclinarnos por

30 *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pág. 92.

t_1 es el punto de comienzo del acto libre; t_8 el punto final. Entre medias y a *posteriori*, nuestro entendimiento proyecta todo tipo de posibilidades a modo de bifurcaciones. Para Bergson, sin embargo, el problema de la libertad bien planteado no reside en la cuestión de si el desenlace del acto, en tanto ya conocido, era «posible» o habría podido ser previsto, sino en que no se tiene una idea clara de lo que se quería hasta que no se lo ha obtenido.



una opción y proceda a legitimarla de antemano mediante una deliberación que tiene lugar como una ficción racional que solo justifica *a posteriori* decisiones ya tomadas. El acto libre implicaría así *virtualmente*, como el movimiento a sus paradas, toda la enumeración de razones que lo justificarán. Por tanto, no es que la teoría de la «elección racional» carezca de su propia «verdad» a efectos prácticos; es que es especulativamente falsa, pues solo respaldará decisiones ya tomadas. Con nuestros placeres y dolores «puestos en la balanza» jamás se recompondrá una verdadera inclinación de la voluntad.

Esto es lo que con frecuencia se nos escapa, y lo que inicialmente es una ventaja para nosotros termina por convertirse en un lastre que va «repercutiendo» en las regiones inferiores del yo. Frente a Kant, no se trata entonces de que *captemos los objetos bajo formas que proceden de nosotros,* sino de que *nos captamos bajo formas que proceden de los objetos.* De este modo, el yo profundo se empieza a interpretar a sí mismo como si fuera una cosa, a su propia voluntad como a un ferroviario que abre y cierra vías preexistentes y a sus estados como fases netamente distinguidas en una trayectoria. «Ahora me apetece

salir», «ahora quedarme», «estoy en una fase de mi vida en la que *bla bla bla*», «si hubiera hecho aquello podría estar casado con Fulanita y haber tenido otros hijos», «¿por qué no acepté ese trabajo cuando pude?», «¿por qué no tomé ese tren?».

Todo ello termina por confundirnos y angustiarnos, pues nos vemos a la vez ante la imposibilidad de elegir y en la absoluta necesidad vital de haber elegido para sentirnos libres («pero así se da en dificultades inextricables: si los dos caminos eran igualmente posibles, ¿cómo se ha elegido?; y, si solo uno era posible, ¿por qué nos creemos libres?»). Esto nos descompone poco a poco; nos vuelve seres serviles e irresolutos. Un error teórico se convierte para nosotros en una auténtica condena existencial:

> La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo o no percibe la realidad más que a través del símbolo. Y como el yo así refractado, y por ello mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde paulatinamente de vista el yo fundamental.[31]

De ahí que sea tan importante para Bergson discutir también con la psicofísica de Fechner,[32] que pretendía determinar numéricamente

[31] *ibid.*, págs. 95-96.

[32] Gustav Fechner (1801-1887), filósofo y psicólogo alemán cuyo objetivo fue conferir a la psicología el estatuto de ciencia, desembarazándola de todo rastro de metafísica. La tesis mayor de su teoría es que los aumentos de sensación son mensurables según una relación proporcional entre la variación de la excitación y la intensidad de la sensación (ley de Weber-Fechner). En su libro *Elementos de psicofísica* (1860) afirma lo siguiente: «Entiendo por psicofísica una teoría exacta de las relaciones entre el alma y el cuerpo, y, de una manera general, entre el mundo físico y el mundo psíquico».

las relaciones entre las variaciones cuantitativas de una excitación física (como la presión imprimida a una aguja) y las de la sensación (como el dolor sentido). Al demostrar que esa supuesta «intensidad» de nuestros estados internos no es más que la medida de la superficie corporal que ellos afectan (por ejemplo, qué partes de mi cuerpo se ven inmovilizadas o contraídas por el dolor, y lo mismo valdría para un esfuerzo muscular o una emoción violenta), Bergson «purifica» el yo profundo de la invasión exterior y deshace, de paso, el falso problema de la libertad que nos ronda como un fantasma. Finalmente, el problema es sustituido por el *hecho* mismo de la libertad, que no deviene confuso más que cuando se emplea el espacio para interpretar la duración.

Pero desde la perspectiva del lector, se diría que es el propio *Ensayo* el que proporciona, en última instancia, el modelo del acto libre para su autor: el yo profundo se libera de la servidumbre que lo encadena a las convenciones de su tiempo (la psicofísica y el asociacionismo) y asciende a la superficie de escritura inundándola mediante una crecida que, sin perder la fuerza ni la capacidad de razonar, condensa en una nueva teoría filosófica el flujo completo de su pasado y, por ello mismo, el conjunto de su personalidad.

El fantasma de la memoria

Contra los falsos prestigios del cerebro

–¿Existe, oh señor, algo que sobrepase el espacio?
Enséñamelo, oh señor.
–La memoria es en verdad más que el espacio...

***Brhadaranyaka Upanishad*, citado por Giorgio Colli**

Según las conclusiones del *Ensayo*, Bergson tiene claro que la duración es memoria, y que nuestro yo solo es libre porque se inclina con todo su pasado sobre la acción presente. La libertad ha quedado afianzada, pero falta comprender mejor cómo se produce su irrupción. Esto le lleva a interesarse por el fenómeno del recuerdo, que es donde a su entender es posible estrechar experimentalmente el punto de contacto del espíritu con la materia.

Allí encuentra todo un cúmulo de malentendidos que se organizan en torno a una cuestión: *¿dónde se almacenan los recuerdos?* A juicio de nuestro autor, las respuestas a esta pregunta resumen bien la im-

potencia de los filósofos de todas las épocas a la hora de plantear adecuadamente el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo.

La tesis más comúnmente aceptada que Bergson encuentra es la de que *el pasado es un presente de menor intensidad*. La psicología de su tiempo, en efecto, tendía a pensar el recuerdo como una percepción desgastada, lo que se reflejaba en la concepción del tiempo como un *pasaje*. Esta concepción tenía una larga tradición. El asociacionismo, correlato psicológico de las ciencias naturales, se fundaba en el paralelismo de origen cartesiano según el cual nuestros pensamientos *corresponden* a los hechos del mundo, y si estos últimos se nos ofrecen a la percepción netamente distinguidos y formando una cadena, entonces aquellos, aunque inextensos, deben alinearse de la misma forma y en un orden semejante.

Problema de la tesis asociacionista: *¿dónde se almacenan los recuerdos?* Bergson sabe bien, porque ha estudiado el problema, que desde antiguo la filosofía había coqueteado con el símil de la impronta en la cera: nuestra alma sería una tabla extremadamente sutil que guardaría todo lo que nos sucede a modo de inscripciones o fonogramas. Hoy hablaríamos de un disco duro informático altamente sofisticado. Ahora bien, a sus ojos esa teoría había quedado obsoleta en la modernidad con la hipótesis de una conciencia inextensa: ya no había *lugar físico* donde depositar nada. De ahí que todo se complique. ¿Hay un registro ideal, espiritual? ¿Es Dios mismo quien vela por conservar y armonizar los dos órdenes «desde la nube» (hoy hablaríamos de un «wifi metafísico») y *traer* nuestros recuerdos a la llamada de nuestras sensaciones? Todas las hipótesis se habían ensayado en los continuadores de Descartes, pero la cosa seguía sin estar clara, y mientras las ciencias naturales no dejaban de prosperar, la naciente psicología se enfrentaba a problemas acuciantes.

En medio de este panorama, una nueva hipótesis comienza a causar furor entre los «psico-fisiólogos» positivistas: la de la «conciencia-

epifenómeno». Según ella, nuestra conciencia ya no sería *paralela* al cuerpo, sino un *efecto* de él, una «fosforescencia» o «fenómeno secundario» plenamente reducible a procesos físico-químicos. Esto permitía responder airosamente a la pregunta de marras mediante una segunda tesis: *los recuerdos se conservan cerebralmente.* A lo que añadían con la boca pequeña: «bajo algún tipo de cifrado que aún desconocemos».

La reacción de Bergson a esta teoría es la de un padre o una madre condescendiente con la gamberrada de sus hijos: según él, algunos filósofos, dándose cuenta (no sin razón) de que el paralelismo era un escollo insalvable, decidieron «romper la baraja» cartesiana y ventilárselo por las buenas, haciendo que una serie (la material) *engendrara* la otra (la espiritual o inextensa). Retornaban de este modo a la vieja solución de la cera y la impronta, ahora encarnada en el cerebro, heredero conceptual del alma de los antiguos, del que todo nuestro pensamiento devenía, de paso, mera *función.* Nacía así lo que el pensador francés llama el «viejo nuevo materialismo».

Para él, por tanto, todo esto no es más que un burdo juego de manos. Creyendo resolver el problema, los epifenomenistas no hacen más que barrerlo bajo la alfombra. Una de las acusaciones que recorren *Materia y memoria* (1896) es la siguiente: «por no entender la naturaleza temporal de la memoria, habéis terminado por hacer del cerebro una caja mágica y de la conciencia una fantasmagoría que emerge de su interior». También usa la imagen de la «varita»: hacéis surgir la conciencia y el recuerdo de fenómenos que, por su propia naturaleza material, no podrían alojarlos.

Bergson se documenta exhaustivamente. Desde la publicación del *Ensayo* ha pasado diez años leyendo estudios de fisiología, medicina y psicología experimental y sabe que la ciencia de su tiempo no avala ninguna de las teorías existentes sobre la memoria. No se trata solo

La conciencia-epifenómeno

Uno de los rasgos que nos definen como herederos de Descartes es el de no dejar de darle vueltas al denominado «problema cuerpo-mente». Este problema nos angustia, pero al mismo tiempo nos hace sentir en casa, porque es *nuestro problema*. No debemos sorprendernos, por tanto, de que pese a los avances de la neurociencia, los debates en torno a él apenas hayan variado en los más de cien años que nos separan de Bergson.

Todavía hoy goza de aceptación entre los filósofos de la mente la hipótesis llamada «emergentista», y todavía hoy se le hacen objeciones similares. Según sus partidarios, la conciencia es un fenómeno «secundario», o sea, que depende enteramente de otra cosa (en este caso el cerebro) y no puede ser ella misma causa de nada. Se trata, por tanto, de un atolladero en la cadena causal, lo cual resulta una negación del mecanicismo, pues los hechos del mundo son, por definición, *causas unos para otros*. A fin de guardarse de este embrollo, los emergentistas proclaman que la conciencia será finalmente reducida al cerebro por la ciencia y abdicará de su realidad. Pero ese episodio se posterga *sine die*.

Según Bergson, esta hipótesis empezará a ser algo el día que podamos deducir un estado de conciencia único de un estado cerebral dado. Lo cual no ocurrirá nunca, porque la conciencia desborda el estado físico-químico del cerebro. Ciertamente, este le sirve de condición material: no habría vida consciente sin base fisiológica. Pero aquella no es una «proyección hologramática» de esta: la relación de ambas es la de la prenda de vestir con la percha. Sin duda, la percha le impide caer, y *no cualquier percha vale para cualquier prenda*. Pero conociendo la percha jamás sabremos el tipo *exacto* de prenda que sostiene. Por otro lado, la principal objeción que encuentra es que *la naturaleza no conserva tozudamente nada que no le sea útil*. Una conciencia como mero adorno ya habría sido borrada del mapa: como razonaba Spinoza, si una misma cosa es repetida por la naturaleza en dos lenguas debe haber un motivo para ello, pues si con una bastara la otra sería completamente inútil.

de que un mismo estado cerebral sirva de base a distintos estados psicológicos, sino que el cerebro está cada vez mejor cartografiado pero los recuerdos puros siguen sin aparecer por ningún lado; que se sepa, solo contiene, a modo de estímulos eléctricos, los dispositivos motores que emplea a cada momento. Es aquí donde entra en juego la teoría de la duración. Bergson sabe bien que, si quiere aprovechar la ventana de oportunidad que se abre ante él, debe empezar por deponer los prestigios del cerebro.

A tal fin introduce su primera tesis: *el recuerdo y la percepción no difieren por grado, sino por naturaleza; el presente no se «debilita» al pasar.* Esta tesis se apoya en la distinción más amplia del presente y el pasado, y empieza a mostrar que la pregunta por la localización física, *presente*, de los recuerdos es un problema mal planteado.

La tesis, sin embargo, debe ser matizada inmediatamente. Que difieran por naturaleza no quiere decir que puedan ser distinguidos con facilidad, pues ambos aparecen continuamente ensamblados o acoplados en nuestra percepción consciente:

> preguntar cómo y por qué el pasado se conserva en el presente es admitir una distinción precisa, limpia, radical, entre el pasado y el presente. Es imaginar que hay un presente real, distinto del pasado; trazar entre el pasado y el presente una línea y decir que el pasado está de un lado y el presente del otro. Es olvidar que lo que llamamos el presente contiene ya todo un pasado, y que un estado de conciencia, por breve que sea, ocupa una cierta duración, de lo cual resulta que es ya recuerdo.[33]

33 *Cours de psychologie*, París/Milán, Séha/Archè, 2008, pág. 180.

¿Cómo entender este «acople» de la percepción y el recuerdo en nuestro presente concreto? Respuesta de Bergson: según dos tipos de memoria, que son las dos formas bajo las que el pasado se mezcla con el presente: «memoria-contracción» y «memoria-capa».

La primera se encarga de sintetizar en vistas simultáneas aquello a lo que atendemos. Por ejemplo, al escuchar o leer una frase, debemos recordar la primera sílaba cuando llega la última. En este sentido, la memoria conserva y prolonga el pasado en el presente, impidiendo que este recomience a cada instante: «el papel más humilde del espíritu es religar los momentos sucesivos de la duración de las cosas».

La segunda, en cambio, trae a la percepción actual recuerdos que la perfilan y completan a fin de facilitar el reconocimiento, del mismo modo que, al despertar de una pesadilla, reconozco poco a poco, con alivio, la habitación en la que me encuentro. Cuanto más atendemos a un objeto, más «capas» se le añaden, más definidos aparecen sus contornos y mejor sabemos, en definitiva, lo que es. En este sentido, el 90% de lo que percibimos a diario es «viejo»: las cosas son captadas a través del prisma de nuestras acciones pasadas sobre ellas.

Ahora bien, si la primera tesis de Bergson es cierta, ha de haber algún tipo de experiencia que haga «saltar» el acople y permita captar esa diferencia recuerdo-percepción bajo sus dos formas. Y eso es justamente lo que él encuentra en el estudio de los trastornos del reconocimiento causados por lesiones cerebrales.

En la «ceguera psíquica» (o agnosia visual, como se conoce actualmente) alguien sabe, por ejemplo, lo que es un lápiz, o bien conoce su ciudad al detalle sobre un mapa, pero en el momento de la percepción, estando sus ojos en perfecto estado, es incapaz de *contraer el recuerdo* para formar el mecanismo motor que le permitiría usar el lápiz o ca-

minar por la ciudad. Sencillamente no los reconoce. Curiosa situación bien documentada por los neurólogos. Bergson ve en este trastorno sensorio-motor el encuentro estéril de un presente que no es más que «perceptivo» con un recuerdo que no es más que «contemplativo».

El reconocimiento atento, por su parte, encuentra su trastorno fundamental en ciertas amnesias. Los recuerdos acuden a la llamada de la percepción en barridos sucesivos, pero no se posan sobre el objeto y forman círculos descentrados: mi presente aparece multiplicado en tantos otros como circuitos de la memoria trazo en torno a él. Por ejemplo, respecto a un acontecimiento señalado, como mi boda, lo posterior, anterior y contemporáneo se confunden y ya no sabré si me he casado, me voy a casar o me estoy casando.[34]

Según *Materia y memoria*, «un trastorno puede revelarnos algo que no es en sí mismo un trastorno». En este caso, es la excepción la que permite conocer la verdadera naturaleza de la norma y avalar, de paso, la primera tesis.

Ello equivale, en suma, a que en condiciones *normales* toda conciencia, «por momentánea que sea en el ser humano, es ya memoria», y que la memoria «es tal vez lo que hay de esencial en ella, siendo la esencia de la conciencia, por así decir, almacenar la duración». Dicho de otro modo: aunque los asociacionistas digan que el recuerdo solo aparece al *pasar*, en realidad está ahí todo el tiempo, como la sombra que acompaña a nuestra percepción.

---

34 Los ejemplos de trastornos del reconocimiento son tan sorprendentes y variados que han dado lugar a una amplia literatura. Uno de los mejores y más populares ejemplos es el libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (1985), del neurólogo y académico inglés Oliver Sacks, donde se recopilan casos clínicos particularmente sorprendentes y se ilustran las funciones cerebrales a las que remiten. A lo largo de su trayectoria, Sacks ha recurrido con frecuencia a la obra de Bergson para respaldar sus críticas a la concepción mecanicista de la relación entre el cerebro y la identidad personal.

Ahora bien, ¿cómo podríamos ser auténticamente libres –como de hecho lo somos, aunque solo sea ocasionalmente– si nuestra memoria se limitara a proyectar lo viejo sobre lo nuevo y a «empaquetar» la realidad en bloques sobre los que hacer presa de forma cada vez más rápida y mejor adaptada? Bergson ya conoce la salida a este falso problema porque ha escrito el *Ensayo: no podríamos* (seríamos autómatas). Cuanto más se piense en ello, más se verá que no hay otro modo de salvar la libertad y la personalidad, que para el autor de *Materia y memoria* son hechos incuestionables, que hacer de la memoria una acumulación *total* de nuestro pasado, nos sea o no de utilidad.

De aquí resulta una primera «astucia» del espíritu: recordar algo es modificarlo, pues al traerlo al presente pasa a ocupar un nuevo momento de la duración que será a su vez conservado; a partir de entonces, por el hecho de volver ya es *nuevo.* Visto así, el ensamblaje recuerdo-percepción aparece como un *ingenio diferenciador y acrecentador del tiempo:* lo que repite, añade. Por eso nos dice Bergson que «el espíritu es ya memoria en la percepción, y se afirma más y más como una prolongación del pasado en el presente que es un progreso y una creación verdadera». Gran golpe a las teorías «tristes» de la memoria que quieren hacer de ella una mera réplica adaptativa o una colección de recuerdos biográficos. Al contrario, es verosímil pensar que, bajo la forma «narrativa» del recuerdo que gustamos de ofrecer por comodidad a los demás y a nosotros mismos (mi infancia, mi papá, mi mamá), subsiste otra, «ontológica», que lo conserva todo, aunque no podamos acceder a ella más que excepcionalmente. Como ya sabemos, Antonio Machado llamó a este recuerdo «apócrifo» para oponerlo al «conocido».

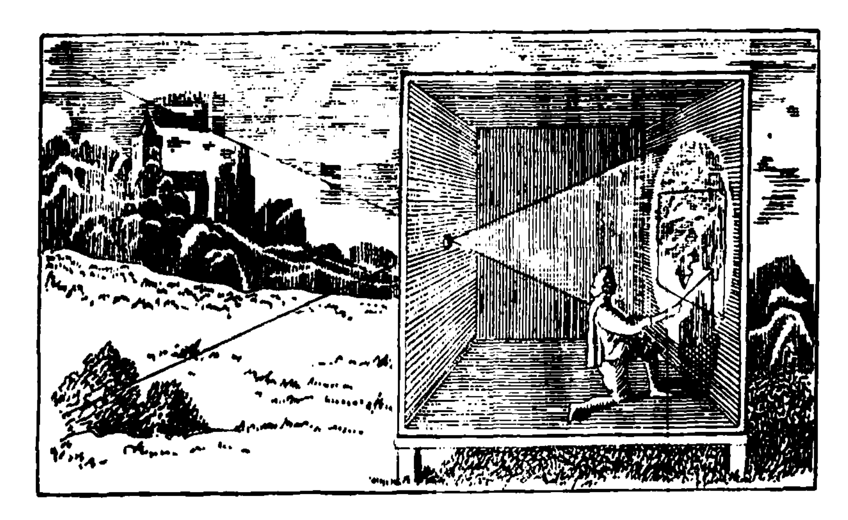
Pues bien, no es difícil ver que una segunda tesis se deriva ella sola de la naturaleza acumulativa y no-espacial de la duración: *el pasado se conserva por sí solo, automáticamente:*

> Desde el momento en que el pasado crece incesantemente, se conserva también de modo indefinido. La memoria [...] no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro. No hay registro, no hay cajón, aquí no hay siquiera, propiamente hablando, una facultad, porque una facultad se ejerce de modo intermitente [...], mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua (*La evolución creadora*, págs. 4-5).

No es entonces solo la respuesta, sino la pregunta lo que se nos ha desplazado. «La cuestión que se plantea no es ya la de saber cómo ni por qué el pasado se conserva en el presente, sino más bien la de cómo y por qué distinguimos el pasado del presente». O, dicho de otro modo, no se trata ya de saber por qué recordamos algo, sino por qué no recordamos todo *todo el tiempo*.

Es aquí donde entra en juego el papel del cerebro, y con él la tercera tesis de Bergson: *el cerebro no es un órgano de recuerdo o conocimiento, sino un órgano de olvido e ignorancia.* Según *Materia y memoria*, en efecto, el cerebro no se encarga de «pensar» o «almacenar» la memoria o las representaciones del mundo exterior, sino de *impedir el paso* a los recuerdos y percepciones que no son útiles a nuestro organismo para conservarse *aquí y ahora*. En este sentido, representa *el punto de inserción de un recuerdo estrechado en una percepción recortada*. ¿Cómo lo hace? Reclamando, cual «órgano de pantomima», mediante la preparación y el montaje de pequeños aparatos motores, únicamente aquellos recuerdos que permitirán el reconocimiento. ¿Qué solemos hacer, después de todo, cuando hemos olvidado una palabra? Exacto: ensayar múltiples sílabas con pequeños movimientos de la boca esperando que el recuerdo preciso venga a «posarse» sobre ellas. Bergson usa la imagen del director de orquesta: respecto al pensamiento, el cerebro no es la sinfonía musical, sino el movimiento

El cerebro como «cámara oscura». Bergson y la parapsicología



Antiguo grabado sobre el funcionamiento de una cámara oscura

Al igual que muchos de sus coetáneos, Bergson se interesó por la parapsicología (o «investigación psíquica», como se conocía entonces), un terreno que causaba furor entre los académicos de finales del siglo XIX y principios del XX debido al estado de efervescencia que vivía la ciencia, siendo moneda corriente el descubrimiento de nuevas regiones de lo real.

Su primer artículo filosófico lleva por título «De la simulación inconsciente en el estado de hipnotismo» (1886, en *Mélanges)*. Relata en él su experiencia junto a su amigo André Robinet de un caso de hipnosis y sugestión mental con cuatro niños y un médium (o magnetizador) anónimo en Clermont-Ferrand. Los niños podían adivinar con cierta frecuencia qué cifras eran escritas en un papel oculto a su campo visual. La tesis de Bergson es muy original: lejos de creer que los niños leían la mente, y tras apreciar que a veces pronunciaban las

cifras al revés, «nos pareció natural suponer que la lectura se hacía sobre la córnea del magnetizador, que desempeñaba el papel de espejo convexo. La imagen debía de ser de una pequeñez extrema, no sobrepasando las letras los 0,1 mm, lo cual es posible en el estado de hiperestesia [exacerbación de los sentidos] típico de la hipnosis». A partir de esta hipótesis, probaron a mirar la cifra totalmente a escondidas, tras lo cual «no quedaba rastro de sugestión mental».

En *Materia y memoria* se incide en esta tesis: siendo una de las funciones del cerebro limitar la percepción sensorial a lo más urgente y útil para el cuerpo, es natural pensar que *de derecho* percibamos a distancias y magnitudes muchísimo mayores (o menores) de las que lo hacemos en estado consciente.

Más tarde, en textos como «Fantasmas de vivos» o «La conciencia y la vida», Bergson dejará abierta la puerta a una «conservación de la personalidad» posterior a la muerte del cuerpo, aunque siendo siempre muy cauto al respecto (al contrario que su amigo William James, que a partir de sus experiencias con la médium Leonora Piper proclamó tajantemente su creencia en la telepatía).

Como reconocimiento a su labor investigadora, Bergson fue nombrado presidente de la Sociedad para la Investigación Psíquica en 1913. Aún existente aunque sin la notoriedad de antaño, su propósito declarado es «entender los acontecimientos y las habilidades comúnmente descritas como psíquicas o paranormales de una manera científica y objetiva».

de la batuta del director. Jamás deduciríamos aquella de este, por más que nos dé un pequeño bosquejo.

La segunda y la tercera tesis son, a juicio de Bergson, favorecidas por el estudio de las afasias y las lesiones cerebrales: fisiólogos y médicos nos dicen que lo que se pierde cuando cierta región cerebral ha sido dañada no es la masa de recuerdos, sino la capacidad de actua-

lizarlos en movimientos.[35] Según él, el recuerdo sigue ahí, pero o bien no puede ser llamado o bien es llamado pero no logra prolongarse. Por eso el cerebro no es el *depósito* de libros, sino el *bibliotecario* que nos entrega el ejemplar solicitado. ¿Y quién efectúa la solicitud? La situación en la que se encuentra el cuerpo, es decir, la *acción*. De ahí una famosa definición de Bergson que suaviza la tercera tesis: *el cerebro es el órgano de atención a la vida*. Y atender a algo significa iluminarlo con respecto a un fondo que permanece en segundo plano.

En su obra *Screwjack*, el periodista y escritor estadounidense Hunter S. Thompson hace decir al narrador, afectado de una ostensible alteración de conciencia, que «esta máquina es mi cable a tierra, sin ella perdería el rumbo por completo».[36] El cerebro es para el ser vivo lo que la máquina de escribir para el personaje de Thompson: le mantiene sobre los rafles de la atención. Pero del mismo modo que la máquina de escribir no aloja las ideas del escritor (solo las hace perfilarse), el cerebro no aloja el pensamiento. Tan solo lo ancla al aquí-y-ahora de la existencia corpórea. Como las anteojeras al caballo de tiro, le imprime una urgencia y una dirección: del pasado al futuro pasando por el presente. Frente a la doctrina seudocientífica que creía ver en él un «órgano maravilloso» y le atribuía todos los poderes que se veía incapaz de explicar, Bergson afirma que el cerebro no da un «equivalente» de la vida mental, sino un «extracto representado», en el sentido tea-

[35] Especialmente llamativo resulta el ejemplo de la afasia progresiva. En ella, con independencia de los matices de cada lesión, «las palabras desaparecen en un orden determinado, como si la enfermedad supiese gramática»: primero los nombres propios, luego los comunes, luego los adjetivos y finalmente los verbos. Para Bergson, ello sería imposible si la enfermedad atacase directamente a los recuerdos. Más bien afecta a la capacidad del cerebro de preparar los movimientos que evocan las palabras, que son mucho más elaborados para un sustantivo que para un verbo por estar este último más cercano a la acción: «a medida que vamos del verbo al nombre propio, nos alejamos más de la acción fácilmente imitable por el cuerpo».

[36] Traducción de Juan Forn, *Mescalito*, Seix Barral.

tral de «representar un papel»: jamás derivaríamos el contenido de una obra de los aspavientos de los actores, por buenos que estos sean.

Finalmente, las tres tesis precedentes pueden condensarse afirmando que *el cerebro no podría almacenar el pasado por la sencilla razón de que él mismo está siempre en presente.*

El cono invertido de la memoria

Cuando recordar no pueda,
¿dónde mi recuerdo irá?
Una cosa es el recuerdo
y otra cosa recordar.
II
Cuando la tierra se trague
lo que se traga la tierra,
habrá mi recuerdo alzado
el ancla de la ribera.
III
Recuerdos de mis amores,
quizás no debéis temblar:
cuando la tierra me trague,
la tierra os libertará.

Antonio Machado, «Cantares y proverbios, Sátiras y epigramas»

Una vez restituido en su verdadero papel y «curado de humildad», sin embargo, no conviene restar importancia a la función que el cerebro cumple en relación a la libertad humana. Retomemos la cuestión desde aquí.

En efecto, desde el punto de vista de un movimiento de interacción global de todas las imágenes sobre cada una de sus partes (donde el universo sería predecible a cada instante), Bergson define el cerebro como

un *vacío* o una *espera*. En lugar de encadenar inmediatamente la reacción a la acción, hay una brecha de tiempo, una suspensión del esquema automático estímulo-respuesta. Bergson llama a esto un «rodeo». Al no «equivalerse», la reacción puede entonces introducir algo *diferente*. Visto de cerca, esto ocurre del siguiente modo: al pasar por el cerebro, la excitación recibida se subdivide en incontables micro-movimientos entre los que el ser vivo elegirá su reacción. Se comporta así como una «oficina telefónica central». Y no es difícil ver que esta cantidad de opciones crecerá en proporción al desarrollo encefálico del animal.

¿*Qué* es, sin embargo, aquello que viene a introducirse en esa minúscula brecha sensorio-motriz, a aprovechar la ocasión que le brinda ese «rodeo»? Se dirá, acertadamente, que la «voluntad». Ahora bien, aquí el cerebro no se basta para ejercerla, pues él mismo es una imagen, un pedazo de materia que no podría sacar de sí mismo más de lo que contiene. Y nosotros ya sabemos la respuesta completa, que remite a un segundo punto de vista, este propiamente espiritual: lo que se introduce a la vez que la voluntad es *la memoria*, algo que se había conservado como una *sombra fuera del espacio* y que dota de espesor a la acción, diferenciando propiamente el movimiento (*ahora-ahora*) en tiempo (*antes-después*).

Desde este punto de vista, la acción parece ser la capacidad de enhebrar cierta dosis de pasado «por el estrecho ojal del aquí y ahora», y la atención es precisamente nuestra guía en este trance: a través de ella, el espíritu, tomado como memoria, sin duda pierde volumen, pero gana *eficacia*; y, a la inversa, la materia pierde automatismo y velocidad de respuesta, pero gana *elasticidad*. Es así como al cerebro le es, en parte, restituida su «dignidad».

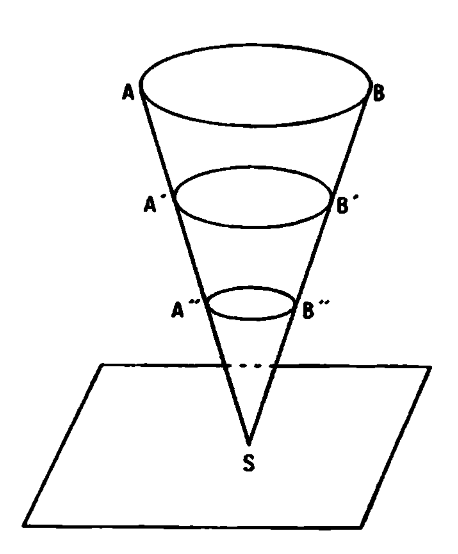
Una vez más, exigimos verificación experimental. ¿Cómo saber en qué consistiría un estado mental *desatento*, ajeno a la función del cerebro? ¿Es tal cosa posible? Bergson responde: el ejemplo de una percepción desatenta lo da precisamente el sueño: en él, nuestros recuerdos

vienen a depositarse caprichosamente sobre las percepciones de un cuerpo relajado al extremo. Lo que falta, por tanto, es un *criterio* vital:

> Recuerdos que se creían abolidos reaparecen entonces con una exactitud sorprendente; revivimos en todos sus detalles escenas de infancia enteramente olvidadas; hablamos lenguas que ni siquiera recordamos haber aprendido. Pero nada hay más instructivo, a este respecto, que lo que ocurre en ciertos casos de ahogo brusco, en los ahogados y ahorcados. El sujeto, vuelto a la vida, declara haber visto desfilar ante sí, en poco tiempo, todos los sucesos olvidados de su historia, con sus circunstancias más ínfimas y en el mismo orden en que se habían producido. Un ser humano que *soñase* su existencia en lugar de vivirla tendría bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada (*Materia y memoria*, págs. 171-172).

En este sentido, *el soñador maneja el nivel más dilatado de su pasado*. Y entendemos que el extremo opuesto del soñador lo da el «autómata consciente», alguien que no se permite soñar lo más mínimo porque cumple órdenes precisas e inmediatas que le están dadas a cada instante: *siempre maneja el nivel más contraído de su pasado*. La vida consciente es, en cambio, un fenómeno oscilatorio entre ambos niveles, no detenido ni en la «punta» ni en la «base».

No es difícil entender entonces la teoría bergsoniana de los planos de conciencia, que culmina en su célebre esquema del «cono invertido», inspirado en la geometría de las cónicas del siglo XVII. Según este esquema, el plano material S corta al cono de la memoria extrayendo de él las figuras del recuerdo necesarias en forma de imágenes. La imagen-recuerdo de la que nos servimos habitualmente sería una reproducción del pasado traída y contraída, es decir, recortada en el cono por el plano



El esquema del cono invertido tal y como aparece en la edición original de *Materia y memoria* (1896).

de la materia. El cono, además, posee un doble movimiento: rotación y traslación. El primero le permite seleccionar recuerdos; el segundo, inclinarse para contraer la percepción, anticipando el porvenir inmediato. Y hemos de entender que nuestro cuerpo se halla justo en la punta. Desde este punto de vista, que es ahora el de la acción y la libertad, el cuerpo, con el cerebro a la cabeza, aparece como la «punta afilada» o la «proa de barco» de la memoria: su grado más contraído.

Pues bien, para Bergson el ser humano es el único animal que «sueña un poco al actuar», porque su pasado siempre desborda las exigencias orgánicas de su presente, y en este sentido introduce en el aquí-y-ahora algo caprichoso, inesperado, «recuerdos de contrabando», como él dice. No solo algo *más* de lo que recibe (como el resto de seres vivos), sino también algo *más* de lo que la situación le exigiría. Se trata de una segunda «astucia del espíritu». El hombre es el animal temporalmente *excesivo:* vuelca siempre más pasado en la acción de lo que sería estrictamente necesario. Su memoria presiona con más fuerza que en el resto de animales, razón por la cual él tiene una *personalidad* y ellos no.

El *déjà vu* como madriguera de conejos

Nada de lo que sucede se olvida jamás,
aunque tú no puedas recordarlo.

***El viaje de Chihiro (Spirited away)*, de Hayao Miyazaki**

Del pasado puro hay que decir que ha dejado
de actuar o de ser útil. Pero no ha dejado de ser.
Inútil e inactivo, impasible, el pasado *es*.

Gilles Deleuze, *El bergsonismo*

Sabemos que el cerebro es la punta de lanza del cuerpo: uno y otro dotan de filo cortante a nuestro espíritu; le aportan un hilo, un criterio para la actualización del recuerdo. Al mismo tiempo, es preciso un exceso constante de recuerdos que sirvan como «combustible» a nuestra libertad. Ahora bien, si el aquí-y-ahora es verdaderamente ese encaje percepción-recuerdo, si está «espesado» espiritual o metafísicamente, entonces debe haber una experiencia que nos permita captar ese suplemento. Bergson aporta la respuesta en un artículo de 1908 titulado «El recuerdo del presente y el falso reconocimiento». Este texto, recopilado en *La energía espiritual*, constituye uno de los puntos más fascinantes de toda su obra; algunos incluso han visto en él una de las cumbres de la filosofía del siglo xx. El filósofo Gilles Deleuze, el comentarista más penetrante de Bergson, ofreció en sus clases una explicación a la vez sencilla y profunda de la tesis allí recogida.

La respuesta es, una vez más, muy precisa: esa experiencia comparece en la paramnesia o «falso reconocimiento», lo que llamamos habitualmente «sentimiento de *déjà vu*». En él, nuestro fatigado organismo, incapaz de prestar atención, desconecta el mecanismo de adaptación a la vida a fin de evitar un desmayo repentino. Se produce así un «reinicio» del dispositivo de atención que hace convivir por

Deleuze lee a Bergson: el tiempo en el cristal

«Hay un presente que llamo "el presente actual". Pero, ¿qué lo vuelve posible? Quiero decir, ¿por qué el presente pasa y no cesa de pasar? Esto es lo que llamaremos una pregunta "metafísica". Las preguntas metafísicas son muy concretas. Consisten en preguntar cosas muy simples, en hacerse el idiota. ¿Por qué el presente pasa? [...] Se podrían dar entonces todas las respuestas. Si ustedes quieren, es la diferencia entre la psicología y la metafísica. En efecto, la metafísica no busca leyes; quiere razones singulares. Si se me responde que esa es la ley del presente, y que se define el presente como algo tal que en su idea está contenido el hecho de que pase, yo contesto que eso no me vale. Y atrapo al tipo por la solapa y no le suelto, y le digo: "¡No, no! ¡Dime por qué!"

[...]

»Si pretendemos una respuesta de primera mano, ¿podemos contentarnos con la respuesta: «Es porque un nuevo presente acaba de llegar»? No, eso no nos dice absolutamente nada. Nosotros queremos la razón por la cual pasa. Si alguien os responde que un nuevo presente acaba de llegar, es tan poco satisfactorio que, más aún, habría que invertir la pregunta: ¿y por qué ha podido llegar un nuevo presente? Un nuevo presente ha podido llegar porque el antiguo presente pasa [risas].

»Yo exijo mi razón de primera mano. Si el presente pasa, no puede ser con posterioridad. Si el presente pasa, solo puede ser al mismo tiempo que es presente. Son evidencias pueriles, verdades de jardín de infancia... quiero decir, es filosofía. Si el presente pasa, solo puede ser en tanto que es presente y al mismo tiempo que lo es. Pasa al mismo tiempo que es presente. En otros términos, se constituye como pasado al mismo tiempo que aparece como presente. A mi modo de ver, nunca terminarán de meditar esta proposición, de la cual, según Bergson, no se puede escapar. Se aproxima la respuesta de primera mano, aunque sentimos que todavía no lo es.

»En otros términos, no tenemos elección: es preciso que haya estricta contemporaneidad entre el pasado y el presente que él fue. No hay contem-

poraneidad entre el pasado y el presente por relación al cual es pasado. Ahí hay distemporaneidad, diferencia de tiempo, puesto que el pasado no estaba presente por relación a ese presente; estaba solo bajo la forma de antiguo presente: antes del actual presente. Pero si pienso el pasado por relación al presente que él mismo fue, debo decir que son estrictamente contemporáneos. Al mismo tiempo, el presente se da como presente y se constituye como pasado. En otros términos, hay contemporaneidad entre el pasado y el presente que él fue. No es difícil, pero ¡qué aventura!



Gilles Deleuze (1925-1995).

»Ustedes me dirán: si el presente está constantemente desdoblado, ¿cómo es que no lo vemos? La respuesta es muy simple: ¿para qué nos serviría? Nos molestaría enormemente. Todo el camino de la acción implica seguir esta vía y neutralizarla, rechazarla.

»Excepto en algunos casos, según Bergson. Hay casos que antes nunca hubiéramos comprendido. Hacía falta descubrir esta naturaleza de desdoblamiento del presente para comprender esas experiencias extrañas que se encontraban, que eran conocidas en la psiquiatría, en la psicología, que eran conocidas en todas partes y desde siempre. A saber, lo que se llamaba "paramnesia". ¿Qué es la paramnesia o el sentimiento de lo ya-vivido? Es la sensación que tenemos a veces de haber estrictamente ya-vivido una escena que se presenta, que está haciéndose. Esta experiencia es muy particular, puesto que no es un sentimiento de semejanza. No es el sentimiento de haber vivido algo semejante que apelaría a una memoria. Es el sentimiento de haberlo vivido en cada detalle. Por otra parte, hecho paradójico, no es un sentimiento localizable, es decir, fechable. Se ha vivido en un pasado cualquiera.

»Tanto para la psiquiatría como para la psicología la explicación de la paramnesia siempre fue muy compleja. Bergson nos propone algo absolu-

tamente simple. Es obvio que pensaba en la paramnesia desde el comienzo de su concepción del desdoblamiento del presente. Supongan que hay un descalabro del mecanismo de adaptación a la vida. He aquí que va a producirse la siguiente paradoja: en lugar de percibir mi presente, percibo el pasado que ya es. Hay contemporaneidad del pasado y del presente, y he aquí que me pongo a percibir la escena no como presente, sino como pasado. Percibo el actual presente como pasado, y no por relación a un nuevo presente, sino que percibo el actual presente como pasado en sí. Si esta historia fuera cierta, si el presente se desdoblara, yo llamaría a ese desdoblamiento del presente "cristal de tiempo"».

Gilles Deleuze, clase del 7 de junio de 1983,
en *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*,
Buenos Aires, Cactus, 2011 (traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente).

unos instantes a la percepción con su propio recuerdo, habitualmente inhibido mientras la atención se sostiene en el «ahora» (es decir, mientras no pasamos de una «vez» a la siguiente; mientras no cambia el «cuándo» de la acción). Ello se traduce en un sentimiento de impotencia para actuar.

Lo que tomamos por una disfunción es, por tanto, la *solución* que el organismo encuentra a una emergencia. Y lo sorprendente es que durante ese breve lapso en que la tensión decae se nos permite contemplar, en la trastienda de la vida, el presente en estado potencial o difuso, *plástico* o *dúctil*, como abierto a una multitud indefinida de sentidos entre los cuales no sabríamos decantarnos, precisamente porque nos falta el impulso de una nueva acción. Un testimonio citado en el artículo describe ese siniestro presente como *«the half-forgotten relic of a dream»* (la reliquia medio olvidada de un sueño); Deleuze lo bautizó como «cristal de tiempo», haciendo quizá referencia a esos

paisajes navideños de juguete encerrados en esferas. Curiosamente, Bergson declaró no haberlo experimentado nunca.

Todo ello permite derivar una cuarta tesis sobre la memoria: *el recuerdo no es posterior a la percepción, sino contemporáneo de ella.* La verdad del tiempo es su naturaleza diferencial, por más que permanezca habitualmente oculta. Esta tesis se opone a todas las teorías del tiempo como un «pasar» o un «fluir». Antes bien, el tiempo vital es un *traer* que es al mismo tiempo un *incrementar* y funciona sobre la base de un *desdoblarse* original. La verdad del ser vivo no preexiste ni *pasa*: se *crea* en mitad de una realidad que acoge múltiples formas. Y a nosotros, en tanto seres libres, nos ha sido asignado un papel fundamental en esa creación. Si la auténtica ambición consiste en no estar empezando de cero a cada instante es porque *el pasado está lleno de posibilidades.*

Finalmente, en la acción libre nuestro pasado se tensa como la flecha del arquero y se lanza a la diana minúscula del aquí-y-ahora. Pero es entonces cuando el tiempo se compacta y pasado, presente y futuro forman un bloque indivisible que permite entender su acople como una *función de la libertad.* Esta es la quinta y última tesis de Bergson: *la distinción en tres tiempos es exterior a la acción.* Actuar es fundirlos en la duración. Por eso solo planteando el problema en términos de tiempo, y no de espacio, puede suavizarse la diferencia aparentemente insoslayable espíritu-materia o recuerdo-percepción. El recuerdo no *se debilita* al pasar (pues el pasado precede al *pasar* del tiempo y de algún modo lo *funda*), pero sí *se estrecha* al ejercer presión sobre el presente. La memoria no debe ser entendida *hacia atrás* (desde el punto de vista de lo ya hecho o lo que se deshace), sino *desde atrás* y *hacia delante* (desde el punto de vista de lo que se hace).

Solo ahora podemos responder a la pregunta de por qué nos cuesta tanto imaginar que el pasado se conserve en sí. Es la misma

pregunta que la de por qué creemos distinguir nítidamente el pasado del presente. Nos cuesta precisamente porque no nos es útil, pues el presente ejerce como atractor para toda nuestra atención y como una llamada indeterminada a nuestro esfuerzo. En esto demostramos pensar en la dirección en la que actuamos, con buen criterio, cotidianamente, y sin embargo solo al invertir esa dirección entendemos plenamente el sentido de nuestra acción en el universo. Apenas podemos pensar contra el aquí y ahora. Por eso los asociacionistas conciben el pasado como un presente desgastado, que *escapa*. Se equivocan. El pasado no es un presente que «pasa». El pasado ni siquiera «envejece». *Se conserva joven* y, en cierto modo, abierto a lo imposible.

No se pasa de lo posible a lo real,
sino de lo imposible a lo verdadero.

María Zambrano, *Filosofía y poesía*

El fantasma de la vida

El «impulso vital»: más que empuje, menos que atracción

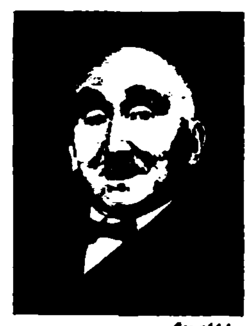
¡Oh fantasma perdido, batido por el viento, vuelve a nosotros!

Thomas Wolfe, *El ángel que nos mira*[37]

La evolución creadora (1907), el libro más famoso de Bergson, nace de la voluntad de armonizar la doble perspectiva bajo la que la vida se ofrecía hasta entonces en su obra. Por un lado, en efecto, la vida se define por la profundidad de duración acumulada en la memoria: en este sentido, es sinónimo de creación y libertad. Pero, por otro lado, el ser vivo se ve continuamente maniatado por las ataduras prácticas que pesan sobre su cuerpo; incluso en el caso del ser humano, ello le lleva a proyectar el espacio sobre la duración y a perder de vista el impulso que el pasado le brinda. La alienación, en Bergson, reviste una forma muy concreta: la *repetición*, ella misma un olvido de la naturaleza

[37] Traducción de José Ferrer Aleu, Madrid, Valdemar, 2009.

La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico



Fotografía dedicada de Bergson a la filósofa Lydie Adolphe.

Tal vez no quepa tomarse completamente en serio a alguien que no tenga una teoría de la risa. Bergson escribió la suya en 1900. Frente a quienes la presentan como un desahogo individual o una recaída en el absurdo, él retorna, en cierto modo, a Aristóteles (y su catarsis colectiva) y la define como una «novatada» del grupo contra el individuo: «siempre es la sociedad la que ríe», lo cual queda constatado en el teatro, que es el fenómeno que da la pauta. Pero más aún, la risa se ejerce al modo de una regañina: «¡ponte en guardia! ¡Tenemos una misión que cumplir!».

¿Qué pretende corregir? Según Bergson, esta pregunta equivale a esta otra: ¿cuáles son los peligros que amenazan con disgregar a una sociedad? Y su respuesta es célebre: «no hay mayor enemigo para la ciudad que el espíritu de rutina y el espíritu de quimera». Esta fórmula, en la que se ha visto la expresión perfecta de la «vía media» en política, resume bien los dos peligros que acechan al ser vivo: el automatismo y el ensueño; volverse una máquina (déficit de alma) o volverse un fantasma (déficit de cuerpo).

Se entiende entonces que los ejemplos que da el libro sean siempre dobles: por un lado, lo cómico es «el mecanismo adherido a la vida» (la coletilla, la rigidez, el estereotipo andante, la incapacidad de adaptarse al contexto, como esa gente de pueblo recién llegada a la ciudad); por otro, es «la vigilia retrotraída al estado de sueño» (gente aparentemente sana que mezcla nombres y personas, que confunde un semáforo con un guardia, que se contradice...). Ambas, sin embargo, confluyen en un mismo pecado: el de distracción o relajación.

La risa es, ante todo, *un castigo a la vanidad* que nos lleva a perdernos en «nuestro mundo».

Optimista convencido, Bergson expone cómo las sociedades humanas se acompañan de una «imaginación cómica» que las mantiene adaptadas a las modulaciones cambiantes de lo real. La risa hace saltar un mecanismo de control evolutivo que nos mantiene «en la buena dirección». Visto así, si la humanidad constituye la vanguardia del espíritu, ello se debe a que lleva incorporada su propia vacuna contra el estancamiento.

productiva y diferenciante del tiempo, aboca al organismo a un estado de amnesia o «semisueño» similar a un *staccato*.

¿Cómo entender el sentido de esta tensión? Para Bergson, ello exige preguntarse por el modo en que la vida en nuestro mundo aparece, si es que lo hace, unificada bajo un único esfuerzo capaz de religar entre sí a todos los seres vivos y de aportar un sentido a su marcha. Por eso se entrega, durante los once años que separan *Materia y memoria* y *La evolución creadora*, a un estudio minucioso de la biología evolucionista.

Las principales escuelas de esta disciplina siguen la ruta trazada por *El origen de las especies* de Charles Darwin, publicado el año del nacimiento de Bergson (1859) y cuya «gloria», según nuestro autor, no se ve disminuida un ápice por la metafísica de su tercer libro. Como la mayoría de científicos (aunque todavía no de filósofos) de su tiempo, Bergson acepta la teoría de Darwin, que considera probada en lo referente al modo en que se conservan las variaciones. Y al igual que ellos, se esfuerza por localizar y cubrir las lagunas teóricas que ha podido dejar al descubierto.

Una de las más apremiantes, ya reconocida por el propio Darwin, es la referida a las *causas* de la variación que sirve de base a la se-

lección natural. ¿Qué hace, y según qué principio, que los «hijos» se diferencien de sus «padres»? A este respecto, la teoría de las mutaciones del botánico alemán Theodor Eimer había mostrado recientemente la aparición de variaciones bruscas entre los miembros de una misma especie, lo que apuntaba a la existencia de períodos de eclosión genética durante los cuales una especie se mostraría mucho más abierta a evolucionar. Ello ponía en cuestión el mecanicismo radical de los neodarwinistas y hacía pensar en una cierta orientación del proceso evolutivo, o al menos en una mayor complejidad del mismo respecto a lo que se había creído hasta entonces.

Como en el caso de *Materia y memoria*, Bergson se ubica en mitad de las disputas científicas de su tiempo y se sirve de ese espacio de indecisión o titubeo a modo de pista de aterrizaje para su propia hipótesis metafísica. Si, como él cree, existe un impulso que aporta a la evolución una inclinación determinada y sirve de causa a las variaciones, entonces algo del «todo» de ese impulso debe subsistir bajo la estabilidad relativa de cada especie. Más aún, su presencia debe hacerse palpable por la aparición de aparatos idénticos en puntos aparentemente desconectados del reino animal.

Ahora bien, eso es precisamente lo que ocurre en el caso de un órgano de gran complejidad que está en el centro del debate: el *ojo*, cuya transversalidad le hace aparecer en líneas tan alejadas como las aves y los moluscos (entre los que destaca el muy sofisticado caso de la vieira), pasando por mamíferos y peces. Un pequeño quebradero de cabeza para los biólogos.

A partir de aquí, Bergson lanza una pregunta muy concreta que, una vez más, sirve de hilo conductor a su búsqueda: *¿cómo explicar que líneas evolutivas divergentes hayan dado lugar, por medios muy distintos, a aparatos estructuralmente idénticos?*

En el momento en que aparece *La evolución creadora*, la biología se encuentra dividida en tres escuelas: los neodarwinistas, los partidarios de la ortogénesis y los neolamarckianos. Bergson las ha estudiado detenidamente y llega a la conclusión de que, teniendo cada una razón a su modo, se limitan a aportar respuestas parciales. Al contrario que a la ciencia, a la filosofía le corresponde dar la visión *total*, aunque sea difusa, del proceso evolutivo, pues cuenta con la ventaja de no querer ejercer un dominio material sobre su objeto de estudio; aspira a *simpatizar* con él. Es así como procede a hacer sus pesquisas.

A los neodarwinistas les concede que las causas de la variación son las diferencias que porta el gen, pero les objeta que esas diferencias no son accidentales e individuales, sino el desarrollo de un impulso que pasa de gen a gen. *Jamás, por una mera adición de causas mecánicas, se habría podido desarrollar el ojo en medios tan diferentes como las profundidades oceánicas y el cielo, pues una máxima del mecanicismo es que a causas distintas corresponden efectos distintos.* Por eso les pide que admitan la existencia no solo de períodos de mutación, sino de un *sentido* de la misma.

Llega así a la hipótesis de Eimer (ortogénesis),[38] a quien le concede con gusto que, si bien no hay evolución predeterminada, tampoco debe aceptarse la indeterminación completa del proceso: *por más que el ojo no preexista como fin, sí ha de existir una variación continua hacia la visión.* Solo así se explica su similar estructura en especies de historia tan diferente. Pero frente a Eimer, la evolución según Bergson no se reduce a razones físico-químicas: interviene una causa *psicológica.*

[38] Aunque el término «ortogénesis» fue introducido por el también zoólogo alemán Wilhelm Haacke en 1893, Eimer fue quien lo difundió en 1898 con su obra *Sobre la ortogénesis*, donde describe la evolución como un proceso orientado por vías específicas a causa de las restricciones impuestas por el sentido de la variación.

Precisamente este es el punto fuerte de la hipótesis neolamarckiana, que tiene el inconveniente de situar la causa psicológica en el esfuerzo consciente de los individuos, lo que impide ver cómo operaría en plantas o en amplias franjas del reino animal, por no hablar de que viola la máxima darwiniana de que los caracteres adquiridos no se heredan. Para Bergson, por tanto, *hay un esfuerzo en esa marcha a la visión, pero no es individual, sino profundo, común a la vida, inherente a los genes e independiente de las circunstancias.*

Es así como desemboca en la imagen central de *La evolución creadora:* un «impulso vital» que pasaría de una generación a la siguiente por medio de organismos que sirven a modo de portadores de los genes. Vinculando entre sí toda la vida consciente de un mundo, él sería la verdadera causa de las variaciones que se transmiten regularmente y se suman dando lugar a nuevas especies:

> Como torbellinos de arena levantados por el viento que pasa, los seres vivos dan vueltas sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida. Son, pues, relativamente estables, e imitan incluso tan bien la inmovilidad que los tratamos como *cosas* antes que como *progresos*, olvidando que la misma permanencia de su forma no es más que el diseño de su movimiento. Sin embargo, a veces se materializa a nuestros ojos, en una fugitiva aparición, el soplo invisible que los empuja (pág. 129, traducción de J. A. Míguez, México, Aguilar, 1963).

Una de las funciones estratégicas que Bergson encomienda al *élan vital* (como se dice en francés) es la de iluminar un terreno intermedio entre el mecanicismo y el finalismo radicales. A su juicio, ambas doctrinas han sido calcadas a partir del trabajo de fabricación humana y no sirven para definir la naturaleza de la evolución: «entre la causa

eficiente y la causa final hay, según creemos, algo intermediario, una forma de actividad de donde los filósofos han derivado, por vía de empobrecimiento y disociación, [ambas ideas]».

Como se pone de manifiesto en el ejemplo del ojo, la vida no es un empuje *ciego* y abstracto que se adaptaría al medio por pura adición azarosa de partes. Pero tampoco es la ejecución de un plan dado de antemano: más bien al contrario, cada especie, aun tratándose de un éxito adaptativo, es un *fracaso* del impulso, que muestra su limitación abocando a numerosos callejones sin salida (Bergson pone el ejemplo ilustrativo de los crustáceos, que han sacrificado dramáticamente su movilidad a cambio de la protección que les brinda su caparazón). Hay, sin duda, el intento por obtener algo de la materia y hacerla cada vez más plástica y fluida, pero permanece invariablemente «inadecuado a su obra». Como en el esfuerzo intelectual, ni el resultado ni el proceso preexisten a su realización, por más que esta no sea fruto del azar.

¿Cómo ilustrar ese territorio intermedio entre empuje y atracción? Sirvámonos de una imagen. Piénsese en el modo en que nuestra mano atraviesa un molde de clavos metálicos, esos juguetes en los que se puede dejar grabada cualquier forma en 3D. Pero imagínese, además, que el aparato ha sido modificado para ofrecer una tozuda resistencia. Según mi mano se esfuerza por avanzar, los clavos se van hundiendo en número y profundidad cada vez mayores, pero conservando entre ellos un diseño u orden «completo y perfecto» que responde bien a la *unidad* del acto del que son, por así decir, el *negativo*. Pues bien, ese molde metálico definiría bien lo que es precisamente el ojo para Bergson:

[su estructura] no podría ser parcial, porque el proceso real que lo origina no tiene partes. Esto es lo que ni el mecanicismo ni el finalismo tienen en cuenta, y lo que nosotros no tomamos en consideración cuando nos

El impulso vital ni como voluntad ni como representación

Bergson y Schopenhauer son dos de los últimos especímenes de la gran metafísica occidental, un género que entraría en crisis a lo largo del siglo xx. Ambos, sin embargo, se distinguen en al menos dos puntos clave: el papel del tiempo y la noción de «creación».

Si bien los dos están de acuerdo en que el acceso a la voluntad es interno (introspección) e inmediato, según Schopenhauer la voluntad es una fuerza universal ciega e insaciable, que lo impulsa todo en un anhelo sin fondo ni reposo: desde el roble que crece hasta el deseo sexual de la juventud, pasando por el viento que agita las hojas. Esta indefinición resulta en sí misma sospechosa de idealismo para Bergson, porque exige como contrapeso a las Ideas en un cielo trascendente al que nos elevaríamos para escapar a la «rueda de ratón». Lo «caótico» de la voluntad sería entonces una mera excusa de esta filosofía para su refugio en «lo de siempre», lo eterno, al estilo del platonismo y las viejas religiones. También Nietzsche criticó duramente al «Buda de Frankfurt» por culminar su sistema en el ideal ascético que condena a la voluntad y a la vida.

Bergson, por su parte, relaciona de forma directa voluntad y duración: no hay esfuerzo voluntario sin la «pista de tiempo» sobre la que se ejerce. Admitida la primera, es forzoso admitir la segunda: *el fondo del universo dura.* Por ignorarlo se ha caído en todas las contradicciones y absurdos de la filosofía tradicional. Pero para Schopenhauer el tiempo sigue siendo una apariencia, una de las determinaciones que estructuran el mundo de la representación junto a espacio y causalidad.

Como Kant, Schopenhauer no llegó a conocer la obra de Darwin (*El origen de las especies* apareció solo un año antes de su muerte). Subraya que los seres vivos pelean dramáticamente entre sí, pero la evolución no desempeña ningún papel en su filosofía. En esto se trasluce su apego al pensamiento antiguo, y posiblemente también su desprecio a

un tiempo de agitaciones que amenazaban sus privilegios económicos y sociales (Schopenhauer fue un acérrimo conservador).

El papel de la creación es otro importante punto de desencuentro. El modelo de Bergson siempre fue el genio artístico. Que *a priori* no sepamos lo que queremos no implica que la voluntad profunda, que conecta con nuestra personalidad, sea ciega: está *inclinada*, como el propio impulso vital que religa a la vida sobre la tierra. La aspiración de la metafísica bergsoniana no es que la voluntad se anule a sí misma, como en Schopenhauer, sino que obtenga su adecuada inclinación, que actualice su potencia o «virtualidad».

En las personalidades humanas originales, que son la culminación del impulso vital, no hay egoísmo, sino la generosidad de estar expresando un grado de intensidad divina. También Nietzsche lo vio de este modo: si los «fuertes» son los generosos es porque la esencia de la voluntad de poder es *diferenciarse*, realizar la propia potencia creadora, que no debe confundirse con el dominio sobre los demás, sino con la afirmación. El ideal bergsoniano no es la paz o la ataraxia, sino la *alegría*, que es, como en Spinoza, aumento de actividad. Esta alegría es productiva: deriva de introducir en el universo algo cualitativamente nuevo, ya sea un hijo, un negocio, un invento o una obra de arte. Es la alegría de *crear*. Schopenhauer, por su parte, se mantuvo ajeno a esta dimensión intensiva del tiempo.

Pero jamás Bergson y Schopenhauer están tan alejados como en su concepción del santo o el místico. Si para Schopenhauer el mecanismo moral para mitigar el sufrimiento es la inacción contemplativa, para Bergson el verdadero místico no es el que menos actúa, sino el que más contagia su actividad. Maneja un ideal «evangélico» más que ascético. No se trata de no querer, sino de encontrar la conexión de nuestra voluntad orgánica con una voluntad superior, transhumana, de hacer de nosotros terminales del impulso vital que busca dinamizar al universo entero. El concepto que da la pauta es el de «esfuerzo intelectual», que introduce en el mundo algo nuevo y transformador. Es por ello un concepto *intensivo*, que vincula productivamente dos dominios ontológicos heterogéneos (espíritu y materia) ocasionando un incremento.

> asombramos de la maravillosa estructura de un instrumento como el ojo. En el fondo de nuestro asombro siempre late la idea de que *solo una parte* de este orden *habría podido* realizarse, y que su realización completa es una especie de gracia. Los finalistas dispensan esta gracia de una sola vez con la causa final; los mecanicistas pretenden obtenerla poco a poco mediante el efecto de la selección natural; pero unos y otros ven en este orden algo positivo y en su causa, por tanto, algo fraccionable que implica todos los grados posibles de perfección. En realidad, la causa es más o menos intensa, pero no puede producir su efecto más que en bloque y de una manera acabada. Según vaya más o menos lejos en el sentido de la visión, producirá las simples manchas pigmentarias de un organismo inferior, o el ojo rudimentario de una sérpula,[39] o el ojo ya diferenciado del alciope,[40] o el ojo maravillosamente perfeccionado de un pájaro, pero todos estos órganos, de complicación muy desigual, presentarán necesariamente una igual coordinación (*Ibid.*, págs. 96-98).

La idea es sintetizada en una primera fórmula: «lo que es múltiple en su manifestación puede ser simple en su génesis». Del mismo modo que la canalización de un río, nos dice Bergson, no se explica por el amontonamiento de arena en dos orillas (pues falta todavía lo más importante: el *caudal de agua*), la creación del ojo no se entiende por la acumulación de partes anatómicas. De ahí una segunda fórmula: el órgano tomado como máquina «representa más los obstáculos vencidos [por el impulso vital] que los medios empleados».

[39] *Serpula vermicularis*, conocido como gusano tubícola serpentino. Invertebrado marino que habita en fondos de roca del Mediterráneo.

[40] *Acraea alciope*, mariposa de alas alargadas y diseños muy variables propia del continente africano.

«Dividir para vencer». Rumbo al *homo faber*

Dos senderos se bifurcaban en un bosque y yo,
Yo tomé el menos transitado,
Y eso marcó la diferencia.

Robert Frost, *Intervalos en la montaña*

Todo eso puede estar bien, pensará el lector o lectora, pero ¿qué persigue el impulso vital? *¿Por qué esta evolución en lugar de cualquier otra?* A fin de responder rigurosamente, Bergson nos pide efectuar una regresión al punto en que aparece la vida en la tierra. No se trata ya de la imagen de la mano y las varillas de metal, sino de la del obús, un proyectil de artillería con carga explosiva. Y la tarea del filósofo consistirá en remontar desde las especies hasta el origen del movimiento evolutivo como se remontaría desde la metralla hasta el proyectil original.

Respecto a la «pieza de artillería» en sí misma, no se nos dice gran cosa. *La evolución creadora* es un libro extremadamente cauto al referirse a la divinidad. En un par de ocasiones alude a ella como a «la fuente espiritual de la que manarían los impulsos» a modo de «flores que brotan de un ramillete». Cada uno definiría un mundo. Finitos ellos, cabe suponer que su fuente sería, sin embargo, inagotable. Pero Bergson es siempre muy parco al respecto, dejando claro que pretender definir a Dios de un modo *a priori*, al margen de sus esfuerzos de creación (de los que nosotros mismos formamos parte), es una empresa fallida y condenada a la palabrería. Por eso no acepta la doctrina de ninguna religión histórica.

¿Qué encontramos, pues, en el inicio de la vida en nuestro mundo? Una pregunta que ha hecho correr ríos de tinta y para la que *La evolución creadora* aporta una respuesta aparentemente sencilla: en el inicio está la *insinuación*. La vida, en efecto, hipnotiza a la materia si-

guiendo sus hábitos físico-químicos. Se comporta igual que el orador que adopta «las pasiones de su auditorio para llegar luego a adueñarse de ellas». En este sentido, el mecanicismo se equivoca desde la base: la vida nunca deja de actuar *como si quisiera obtener algo* de la materia, y por tanto no pierde de vista su «misión». Ahora bien, el éxito no está garantizado. Su estrategia requiere de una extrema paciencia y «humildad», y no es descabellado ubicar el origen de la vida en nuestra galaxia en una materia nebular que habría permanecido durante eones reducida al estado de una conciencia neutralizada o latente.

Lo importante, sin embargo, es que, le cueste lo que le cueste, la vida solo hace con la materia una parte del camino al modo de «la aguja de la vía férrea que adopta el raíl del que quiere separarse»: se infiltra para, a continuación, *diferenciarse* en su interior, *diferenciándola de paso también a ella.* Introduce así la memoria (el tiempo que *crea*) en el seno mismo del olvido (la extensión que *repite*). Según Bergson, la verdadera causa de la división es lo que la vida lleva en sí: al igual que la memoria, por ser de su misma naturaleza, el impulso vital acarrea toda una reserva virtual o espiritual de tendencias que coexisten en equilibrio inestable. Se trata del equivalente del explosivo en la imagen del obús. Y la materia haría las veces de cobertura metálica capaz de aportarle resistencia y fricción, favoreciendo la detonación en las direcciones divergentes en las que se prolongará la evolución.

¿Qué obtiene la vida de la materia? Demos un paso más. Esta pregunta, para Bergson, puede ser contestada de forma más precisa transformándola en esta otra: ¿en qué sentido no es accidental, sino esencial, la marcha hacia la visión? Su respuesta es que esa marcha contribuye a producir sensaciones cada vez más capaces de prolongarse en movimientos libres. Si el ojo representa un jalón fundamental es porque a través de él la vida *se sirve* de la luz y prolonga la sensación en movimiento voluntario mediante la inserción de la memoria. Define así todo un sistema

sensorio-motor que encontramos extendido por doquier (se dirá que hay vida sin visión, pero no ha llegado lejos: son méritos adaptativos pero callejones sin salida). Negar esa inclinación de la vida, al contrario, implica atribuir poderes mágicos a la luz (de un modo similar a como hacen los epifenomenistas con el cerebro) y afirmar que ha sido la mera exposición a ella lo que ha formado el ojo en situaciones extremadamente variables.

Demos otro paso. A juicio de Bergson, es la propia estructura de la sensación la que permite inferir este progreso hacia aparatos cada vez mejor adaptados que liberan en el mundo acciones cada vez más libres. ¿Qué condensa, en efecto, una sensación? Desde *Materia y memoria*, nuestro autor se ha mantenido al tanto de los progresos en física teórica. Le gusta insistir particularmente en la tesis de Exner[41] según la cual si el menor intervalo de tiempo del que tenemos conciencia es de dos milésimas de segundo, nos harían falta 25.000 años para contar los 400 millones de oscilaciones que efectúa la luz roja en un solo segundo. Más aún, cree poder hacer confluir estos hallazgos con su propia teoría de la conciencia. A tal fin, define la sensación como un corte móvil compactado por nuestra memoria. Condensando innumerables acontecimientos de la historia de la materia, nos permite actuar sobre ellos en uno solo de nuestros momentos. Nos da así la materia «abreviada», lista para insertar nuestra voluntad en la microscópica indeterminación que contiene y emplearla a nuestro favor:

> ¿Por qué signo reconocemos de ordinario al hombre de acción, el que deja su señal sobre los sucesos con los que le mezcla el destino? ¿No es

[41] Franz-Serafin Exner (1849-1926), eminente físico vienés, pionero en numerosos campos de la física moderna como la radioactividad, la espectroscopía, la electroquímica, la electricidad atmosférica y la teoría de los colores. Dejó numerosos discípulos, una de los cuales, Marian Smoluchowski, estableció una teoría del movimiento browniano paralela e independientemente a Einstein.

> en que abraza una sucesión más o menos larga en una visión instantánea? Cuanto mayor es la porción de pasado que retiene en su presente, más pesada es la masa que lanza en el porvenir para ejercer presión contra las eventualidades que se preparan: su acción, semejante a una flecha, se dispara con tanta mayor fuerza cuanto más se prolonga su representación hacia el pasado. Ahora bien: ved cómo se conduce nuestra conciencia frente a la materia que percibe: justamente, en uno solo de sus instantes abraza miles de millones de conmociones que son sucesivas para la materia inerte y la primera de las cuales aparecería a la última, si la materia tuviese memoria, como un pasado infinitamente lejano. [...] Pero estos acontecimientos monótonos y sin brillo, que llenarían treinta siglos de una materia que se hubiese vuelto consciente de sí misma, no ocupan en mí más que un instante de mi conciencia.[42]

La sensación aparece entonces ubicada en la confluencia de la conciencia y la materia de la que se sirve. Se dibuja así, sobre la base de la duración, una aproximación de lo vivo y lo inerte que resulta decisiva en la obra de Bergson: si lo vivo *contrae* por su ritmo retardado (diferimiento estímulo-respuesta) y su tensión alta (proporcional a la memoria con la que espesa su presente), lo inerte se *diluye* en un ritmo rápido y una tensión baja (al carecer de memoria-contracción, la materia tampoco percibe conscientemente ni actúa). *La repetición es el olvido del pasado;* y, al contrario, *cuanto más pasado, más futuro* se posee: tal es la máxima de la vida.

Ahora bien, esta operación sintetizadora de mi memoria sería imposible sin la información que le aporta el ojo como aparato de captura de la luz. Visto así, las sensaciones aparecen como «una función

[42] *La energía espiritual*, págs. 15-16, traducción de J. A. Míguez.

de la indeterminación del querer». Es en este sentido muy concreto que el ser humano, «o algún ser de la misma esencia», aparece como la *razón de ser* de la vida sobre nuestro planeta: todas las categorías de la escala de percepciones, no solamente humanas, sino animales e incluso vegetales, corresponden globalmente a la elección de un cierto *orden de magnitud* para la condensación. «En otros términos: ¿no mediría precisamente la tensión de la duración de un ser consciente su poder de acción, la cantidad de actividad libre y creadora que puede introducir en el mundo?»

Volvamos a nuestro obús. Hemos dicho que el impulso vital solo comparece en tanto ya diferenciándose, que su fuerza es finita, como la de cualquier esfuerzo, y que se agota relativamente deprisa al manifestarse. Ahora bien, con los hallazgos precedentes, Bergson siente que tiene un hilo conductor para orientarse en el maremágnum de clasificaciones en cuya discusión eterna se perdían los zoólogos. Aferrándose a su idea de una acción cada vez más libre, establece dos bifurcaciones señaladas en la evolución de la vida en nuestro planeta. Estas dos disyunciones, a su juicio, nos permiten captar algo importante de la naturaleza del impulso vital: indican verdaderas tendencias de signo contrario inscritas en su seno, y no accidentes.

La primera bifurcación es vegetal/animal. En ella apreciamos dos formas de acción de las que la segunda es sin duda más indeterminada que la primera, pero también más arriesgada. ¿Cómo definir el reino vegetal? Mediante tres rasgos: la fijeza, la insensibilidad y la continuidad de acción. ¿Cómo definir el reino animal? Al contrario, por su movilidad, su sensibilidad y su discontinuidad de acción.

Es importante, sin embargo, reparar en que cada tendencia anida de modo latente en la otra. El animal «recae» en el embotamiento vegetal

cuando desfallece el impulso (de ahí, según Bergson, los hábitos parasitarios). Por su parte, la planta no es ajena a la conciencia, aunque en ella aparezca dormida o «embotada»; la vemos reaccionar lentamente a estímulos luminosos, y ciertas plantas carnívoras se mueven de forma independiente. En este sentido, ambos comparten una base común, y el mecanismo de la fotosíntesis (o «función clorofílica») debe ser visto como el equivalente vegetal del sistema nervioso: por simple que sea, introduce ya una versión esquemática de la brecha sensación-volición: la planta recoge la energía lumínica y la transforma en energía química, con lo que impide que la luz solar se derroche sin remedio. Es su manera de diferenciar el tiempo y luchar contra la entropía.

Una segunda bifurcación señalada aparece en el reino animal con la pareja instinto/inteligencia, que define dos formas de acción sobre la materia bruta. En el caso del instinto, la vida proporciona la acción de forma *inmediata*, valiéndose de un instrumento organizado que el animal trae «de serie». Los instintos vienen a llenar, así, la brecha que se abre entre la sensación y la volición mediante conductas *prêt-à-porter*, perfectamente adaptadas a su función: la avispa inmoviliza a la oruga con nueve aguijonazos quirúrgicos; aves y tortugas migran alrededor del mundo sin haber visto nunca una primavera; el osezno *sabe* que debe acumular alimento para hibernar.

La inteligencia, al contrario, aporta una acción *mediata* por medio de un instrumento que fabricará el propio animal *sobre la marcha*, adaptándose a las circunstancias; si la acción le beneficia, la podrá convertir en hábito.

Pero como dice Bergson, no se trata ya solo de que una tendencia aparezca en estado latente en la otra (los insectos demuestran cierta inteligencia al escoger los materiales de sus construcciones instintivas, y a la inversa, la inteligencia se manifiesta al principio como la ejecución de variaciones sobre el instinto); más aún, la inteligencia

implicaba tales riesgos para la vida que solo logró manifestarse plenamente en un único caso: el ser humano.

Cinematógrafo y caleidoscopio. La inteligencia fabricadora

Nosotros solo podemos ver una pequeña parte del proceso, el temblor de una única cuerda de una orquesta sinfónica de supergigantes; pero hay mucho más, porque sabemos -sabemos que es así, pero no lo comprendemos- que al mismo tiempo, encima y debajo de nosotros, en el insondable abismo, fuera de las fronteras de los ojos y de la imaginación, se produce una multitud de transformaciones simultáneas relacionadas entre sí como notas ligadas por un contrapunto matemático.

Stanislaw Lem, *Solaris*[43]

¿Cómo fue materialmente posible esta emancipación respecto al instinto? Bergson responde: gracias al lugar privilegiado que su constitución cerebral le confiere al ser humano. Como ya sabemos, el cerebro es una encrucijada en la que el estímulo recibido puede continuarse por cualquier vía motora. En este sentido, es un «conmutador» destinado a hacer posible la *elección* de la respuesta más apropiada a cada situación. Lo cual supone un inmenso avance en relación a la médula espinal, que se comporta como el depósito de tarjetas perforadas de las que se sirve un piano mecánico para hacer sonar las melodías que trae de fábrica: contiene, ya montados, los mecanismos que harán ejecutar al cuerpo tal o cual acción cuando la necesite, pero no es capaz de formarlos ni recombinarlos a voluntad.

43 Traducción de Joanna Orzechowska, Madrid, Impedimenta, 2011.

Al contrario, el cerebro humano, por su compleja estructura y el número casi infinito de sus conexiones, permite «oponer a cada hábito contraído otro hábito y a todo automatismo un automatismo antagónico». Una diferencia cuantitativa deviene un *salto de nivel*: de combinación en recombinación, el *homo faber* no deja de reciclarse y modificarse a sí mismo y a los objetos que produce, e incluso de manipularlos mediante símbolos –palabras e ideas– sin que estén físicamente presentes. A cada solución técnica le sigue un nuevo problema, y así al infinito. Nunca está satisfecho; su obra no concluye. Por vía de multiplicación y oposición, «la libertad se adueña de la necesidad», reduciendo la materia inerte al estado de un mecano con el que jugar. En otras palabras, «es como si dividiese para vencer».

La operación emblemática de la inteligencia es definida por Bergson mediante dos imágenes que han devenido célebres: el caleidoscopio y el cinematógrafo.

Respecto al caleidoscopio, alude al modo en que la inteligencia fragmenta la materia para adaptarla al ritmo de su propia acción sobre ella. «Discontinua es la acción, como la pulsación de vida; discontinuo será, pues, el conocimiento». Funcionando a fuerza de «golpes de atención», la inteligencia es capaz de trocear el universo material de formas siempre nuevas que coinciden con sus inquietos y renovados intereses; una vez troceado como el vidrio y dispuesto sobre el esquema espacial, lo recompondrá mediante «sacudidas del caleidoscopio» formando nuevas figuras para obtener de él el mayor beneficio práctico.

La inteligencia procede así «de ajuste en reajuste», y ello es legítimo mientras se aplique a la manipulación y comprensión de lo inerte, a lo que está adaptada de forma natural. Muestra entonces una intuición *real*, y no relativa, de su objeto: «la acción no sabría moverse en lo irreal». De aquí procede nuestro conocimiento geométrico y científico, en el que la propia inteligencia se mira fascinada como en

un espejo ampliado, y que constituye nuestra red de pesca sobre la materia, que es ella misma de esencia caleidoscópica.

El problema, sin embargo, aparece al tratar de comprender el fenómeno del *movimiento,* y específicamente el de lo *vivo,* del mismo modo que lo inerte. La inteligencia cree entonces poder captarlo sin reparar en el modo en que ha producido su propia operación. Tomando las instantáneas por los verdaderos átomos de lo real, olvida que nuestras sensaciones visuales y táctiles no son «paradas del movimiento», sino «cortes móviles de la duración». Dicho de otro modo, pasa por alto que *el movimiento no está hecho de inmovilidades, pero las inmovilidades sí están hechas de movimiento.*

De ahí proceden todos los equívocos que tan bien supo expresar Zenón con sus paradojas. Dotando a estas «instantáneas» de un movimiento abstracto y descualificado, que ya nada tiene que ver con su duración original, la inteligencia pierde lo que había de real (es decir, de novedoso y creador) *entre* ellas. Lo fatídico de este modo de acceder a lo vivo es que ella misma cree que el tiempo del universo estaría dado como en la banda cinematográfica, y que la sucesión se limitaría a hacer desfilar una serie de fotogramas previamente tomados en la eternidad de un entendimiento divino. Por eso cuando comprueba que algo se le sigue escapando se obsesiona por introducir siempre una nueva instantánea entre cualesquiera otras dos:

> Llamadles, según el caso, *cualidades, formas, posiciones o intenciones;* podréis multiplicar su número tanto como os plazca y aproximar así indefinidamente uno a otro los dos estados consecutivos: experimentaréis siempre ante el movimiento intermedio la decepción del niño que quisiera, aproximando una a otra sus dos manos abiertas, aplastar el humo. El movimiento se escurrirá en el intervalo, porque

La polémica con Einstein



Albert Einstein en 1921. (foto: F. Schmutzer)

Abril de 1922. Sociedad Francesa de Filosofía, París. En el marco de concordia que sigue a la Gran Guerra, las dos «cabezas» de Europa se reúnen a debatir acerca de la naturaleza del tiempo. Pero las buenas intenciones son castigadas y algo sale mal: el debate concluye casi antes de empezar, dejando en el público una impresión de desazón (el filósofo Merleau-Ponty proclamará una «crisis de la razón»). Meses después, Bergson publica *Duración y simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein* y se gana el ataque de los científicos.

Como la mayoría de sus libros, también este fue motivado por la indignación. No contra Einstein, sino ante divulgadores que, como Langevin, aprovechaban la ingenuidad del público para investir la ciencia con ropajes metafísicos. Todo el libro es un ataque a la supuesta «paradoja de los gemelos» según la cual uno de los dos, si emprendiera un viaje a la suficiente velocidad y volviera a la Tierra, habría envejecido más lentamente que el otro. Bergson ve ahí una injerencia de la física matemática en un jardín que no es el suyo. En este sentido, su libro es una reivindicación de la especificidad de la vida frente a la materia.

Albert Einstein fue siempre menos amarillista y más prudente que sus divulgadores. Ya en la discusión *in vivo* establece los términos de la querella en sus condiciones más claras: hay un tiempo físico o real y un tiempo psicológico que permanecen inasimilables, y entre ellos *nada parecido a un tiempo «de los filósofos»*.

Bergson, al contrario, sí creía en ese puente. Pero para trazarlo debía llevar la teoría de la relatividad restringida al punto extremo en que mostrase la exigencia de una *metafísica de la duración* que la complementara.

A tal fin, postuló la plena reciprocidad de la aceleración gravitatoria (lo que la teoría no autoriza) conforme a una multiplicación indefinida de los sistemas de referencia inmóviles (lo que él entiende por «generalizar» la relatividad). En síntesis, pretendió reducir la nueva física a pura geometría (purgándola de todo «dinamismo»), y presentar a Einstein como un Descartes enaltecido. Esto no partía de una «incomprensión» de la teoría, sino de la voluntad de hacerla confluir con su filosofía. Siendo «más einsteiniano que Einstein», podía *prolongar* la relatividad hasta el punto en que mostrara su verdadero rostro. *Dárselo todo para reducirla a una parte.*

En segundo lugar, para Einstein, aun siendo el tiempo relativo a los sistemas de referencia, el ajuste o simultaneidad inicial entre ellos (o sus relojes) tiene un carácter «absoluto», *real* (así lo declaró en una famosa carta a Metz). Para Bergson, en cambio, sigue siendo una ficción *regulativa:* la única realidad del tiempo es la duración. Los famosos «desencajes» del tiempo no serían otra cosa que efectos ópticos causados por la distancia: expresarían nuestra impotencia respecto a objetos remotos. Matemáticamente rigurosos, sin duda, pero metafísicamente ficticios, pues no son *vividos* por nadie. Si pudiéramos ver *simultáneamente* a los dos gemelos mientras se alejan (petición que, precisamente, resulta inviable a nivel físico y exigiría el mentado «tiempo del filósofo»), no observaríamos nada raro. Ninguno manifestaría haber notado alteraciones de conciencia, y en el momento de su reunión todo volvería a ser normal.

Ya en líneas más generales, lo que los científicos llevan mal de la filosofía de Bergson es el estrecho papel que concede a la inteligencia y el rol instrumental que asigna a la ciencia. Sienten que les recorta su objeto e infravalora su método. En cualquier caso, el debate entre «instrumentalistas» y «realistas» sigue gozando de buena salud, y la bibliografía acerca de los gemelos y la polémica Einstein-Bergson no ha dejado de crecer. Lo cual atestigua, quizá, hasta qué punto ese «puente» entre psicología y física sigue obsesionando, como el problema mente-cuerpo, a nuestro sentido común moderno, impregnado inconscientemente de más filosofía de la que cree.

toda tentativa para reconstruir el cambio con estados implica la proposición absurda de que el movimiento está hecho de inmovilidades (*La evolución creadora*, pág. 307).

Entendemos así la afirmación de que «el carácter *cinematográfico de nuestro conocimiento de las cosas se atiene al carácter caleidoscópico de nuestra adaptación a ellas*».

Y apreciamos también una forma original, específicamente bergsoniana, de entender la diferencia entre las concepciones antigua y moderna del movimiento. Ambas se basan en el mismo método cinematográfico, pero mientras que los antiguos griegos creyeron captar su esencia reduciéndolo a sus poses eminentes, a las que llamaron «*eíde*» (plural de *Eidos*, que significa «visión» y que en Platón designa la «Idea»),[44] los modernos lo entendieron como una sucesión de instantes cualesquiera que ponían en relación mediante un vínculo matemático (el tiempo como «variable independiente»). Estas concepciones se extienden a toda la cultura de ambas épocas, y quedan bien ilustradas en el paso de la escultura y la danza de los antiguos (que, como el Discóbolo de Mirón, capturan los «éxtasis» o puntos culminantes) al cine de los modernos (que yuxtapone imágenes equidistantes y las vincula con el movimiento mecánico del proyector).[45]

[44] Para Bergson, las Ideas o Formas platónicas son solo el resultado de una operación de síntesis ideal de nuestra inteligencia, que extrae modelos estáticos de la realidad a fin de ejercer dominio sobre ella.

[45] Aunque pueda resultar equívoco, no es en esta concepción «cinematográfica» de la inteligencia moderna en la que Gilles Deleuze se inspiró para sus dos populares libros sobre cine (*La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*), sino en la teoría bergsoniana de las imágenes que hemos abordado previamente. A fin de escapar a la objeción simplista de que «Bergson rechaza el cine», Deleuze distingue el punto de vista de la proyección (donde el movimiento se sobreañade al fotograma, y que es el que Bergson critica) del punto de vista de la percepción del espectador (donde hay indistinción imagen-movimiento). Con ello busca mostrar que las condiciones artificiales del cine han vuelto

El ser humano como problema. La máquina de hacer dioses

> **No es, por supuesto, inhumano, sino, por así decir, ahumano: pequeño, mago secreto, furtivo, que le habla a uno como si quisiera poder retirarse muy deprisa: cuando está obligado a estrechar la mano, se diría que el contacto le impacta y perturba alguna cosa en él. Más aún, la imposibilidad de encontrar su mirada: esa mirada completamente vuelta hacia dentro os permanece por así decir paralela.**
>
> **Charles du Bos sobre H. Bergson[46]**

Solo en el ser humano se liberó la inteligencia. Ello queda atestiguado por su imparable progreso tecnológico, pero también por su vulnerabilidad ante las inclemencias de todo tipo. Como dice Bergson, «el mayor éxito se inclinó también aquí del lado del mayor riesgo». Porque los riesgos que la naturaleza hubo de correr con nosotros fueron, en efecto, inmensos.

El psicoanalista alemán Erich Fromm dijo en una ocasión que «el hombre es el único animal para el que su propia existencia es un problema que debe resolver». Bergson invertiría el sentido de la frase y diría que fue más bien *el ser humano quien le planteó un problema a la existencia*, es decir, a la vida, que esta hubo de resolver. No fue fácil asegurar la subsistencia de un ser tan frágil y maleable, cuyo potencial expansivo se asentaba sobre la ausencia de conductas hereditarias.

Privada de los instintos que procedían a llenarla, la brecha entre lo que recibía y lo que devolvía al mundo permanecía en él permanentemente abierta a nuevas preguntas y respuestas. Esa brecha le

posible una percepción pura del movimiento hasta entonces inédita. El propio Bergson, por otro lado, fue ajeno a la eclosión del séptimo arte.

[46] Citado en Pedro Chacón, *Bergson*, Madrid, Cincel, 1988.

movía a la actividad, pero a la vez devenía fuente de angustia al hacerse presente a sus ojos. El humano es el animal *roto* o *vacío*, esencialmente incompleto, lo que se expresa a nivel de su conciencia en una cierta desdicha: con frecuencia hay una distancia entre su deseo y la eficacia real de sus acciones que su voluntad se ve incapaz de recorrer. El arquero siente el miedo al fracaso al tensar su arma; las deliberaciones se prolongan al infinito; la conciencia de nuestra propia muerte amenaza con dar al traste con todos nuestros proyectos (¿para qué comenzar lo que no está destinado a durar?).

Según *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), el último libro escrito por Bergson, la naturaleza hubo de tomar contramedidas a fin de mantener a un animal como este aferrado a la existencia. De ahí la obligación social y la fabulación como «instintos virtuales», apenas percibidos pero siempre vigilantes. Solemos plantear la cuestión en términos de «el individuo frente al grupo» o «la razón frente a la superstición». Falsos problemas a ojos de Bergson. La cuestión se ilumina, para él, al ver en la superstición un apoyo para la acción eficaz y en el grupo una protección al individuo.

Hay, de hecho, toda una franja infraintelectual velando por que la inteligencia pueda ejercerse sin peligro para la vida. No por haber hecho bendecir sus flechas por el dios de su tribu piensa el indígena que debe dejar de emplear el arco con la mayor pericia técnica. La fabulación no sustituye a la técnica o a la «ciencia»; solo recubre los huecos que esta deja. Dicho de otro modo: la ficción se inserta en el intervalo que separa, en la acción, mi deseo de mi certeza. Y ese intervalo permanece abierto allí donde vive un ser humano.

Por desgracia, estas contramedidas llevaron a la hipertrofia de las sociedades y religiones cerradas, fuente de superstición, odio e ignominia. Por crudo que pueda sonar, lo que nosotros vemos con frecuencia como una lacra (la guerra, la barbarie, las organizaciones mafiosas) pro-

cede en realidad de *la solución* que la naturaleza encontró para mantenernos vivos. Pero esta «astucia», combinada con el incansable progreso tecnológico propio de la inteligencia, amenaza con implosionar y convertir al ser humano en la máquina de destrucción definitiva: un nuevo atolladero evolutivo.

Es justo entonces, cuando todo parece perdido y el pesimismo es la única conclusión verosímil, cuando Bergson hace irrumpir, como un rayo, «otra solución posible al problema». Una solución que ya no se limita a asegurar nuestra adaptación, cueste lo que cueste, sino que expresa el triunfo del espíritu sobre la materia: precisamente aquello en función de lo cual la inteligencia aparece como *instrumento.*

Esta conquista, que corona el pensamiento de Bergson, se produce a dos niveles. Ambos permiten dar sentido al «suplemento de alma» que acompaña al ser humano como su sombra haciendo que todo esfuerzo permanezca en él (por exceso o por defecto) inadecuado a su obra.

En el plano teórico, la *intuición* es la función espiritual destinada a superar la condición humana, recuperando las certezas vitales del instinto *(que ignora lo que sabe)* para una inteligencia despierta y activa *(que sabe lo que ignora).* Sirviéndose de ella, la filosofía accede a la duración como a la pista móvil de lo real y al impulso vital como al gran acontecimiento que rueda sobre sus oscuros raíles: un esfuerzo del espíritu por hacer irrumpir en el universo personalidades creadoras que serían como especies de un solo individuo. Por eso «la duración del universo debe formar unidad con la amplitud de creación que en él puede encontrar lugar».

Precisamente ahí, en la irrupción de individuos extraordinarios que mueven con su ejemplo, es posible apreciar el aspecto práctico y superior de la conquista. Los místicos, hombres y mujeres capaces de contagiar su actividad o potencia a todo aquel que los conoce, aparecen como los abanderados de una sociedad y una religión «abiertas»,

ajenas a toda concreción histórica y destinadas a desplazar los límites del grupo hacia una organización democrática y universal. Es así como Bergson puede recuperar la noción de «Dios», pero de un Dios que ya no es la glorificación de nuestra inteligencia en lo eterno y perfecto, ni tampoco el de ninguna secta particular, sino aquel por medio del cual el místico ama a toda la humanidad. Aquel en cuya obra participamos por la alegría de nuestros esfuerzos creadores y para el que la realidad en su conjunto es una especie de válvula: del mismo modo que la diferencia recuerdo-percepción aparecía, en *Materia y memoria*, como una *función de nuestra libertad*, la diferencia espíritu-materia que define lo real es finalmente una *función de la libertad creadora de Dios en el universo*. De ahí que el místico ya no sea un fracaso, sino la realización plena, aunque transitoria, del impulso vital: en él «pasa todo» desde la fuente hasta la desembocadura. Hace *presente*, al modo de un oscuro precursor, el impulso original de la vida, como Zenón hacía presente el de la filosofía.

No sorprende entonces que Bergson pueda terminar su último libro vinculando su famosa (e inquietante) definición del universo a un *desafío* (y no a una *profecía)* lanzado a la humanidad, a la que se le impone únicamente

> la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si solo quiere vivir o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses.[47]

[47] *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pág. 338, traducción de J. de Salas y J. Atencia, Madrid, Tecnos, 1996.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Los cinco grandes libros de Bergson son el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896), *La evolución creadora* (1907), *Duración y simultaneidad* (1922) y *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932). Junto a estas obras largas y ambiciosas se ubica el pequeño y popular tratado sobre *La risa* (1900). El lector o lectora encontrará resúmenes detallados de todas en el presente libro.

Al margen de ellas, Bergson se encargó de recopilar y publicar dos volúmenes con artículos y conferencias que, por su accesibilidad, resultan el punto de entrada ideal a su pensamiento: *La energía espiritual* (1919) y *El pensamiento y lo moviente* (1934) –que hace eco a «viviente»–. Del primero recomendamos particularmente «La conciencia y la vida» y «El alma y el cuerpo»; del segundo, las dos Introducciones («Desarrollo de la verdad. Movimiento retrógrado de lo verdadero» y «Del planteamiento de los problemas») y los artículos «La percepción del cambio» e «Introducción a la metafísica». En su conjunto, estas piezas breves y amenas, a menudo concebidas para su exposición oral, ofrecen una panorámica privilegiada (aunque obviamente resumida) del estilo, las inquietudes y las temáticas abordadas por el autor en sus grandes obras: el mejor divulgador de la filosofía bergsoniana, al menos en vida, fue el propio Bergson.

En la misma línea, el filósofo francés Gilles Deleuze, reconocido como el comentarista más destacado de la obra de Bergson y uno de sus grandes herederos intelectuales, publicó un volumen de extractos admirablemente elegidos y ordenados bajo el título *Memoria y vida*. Este pequeño volumen resulta igualmente recomendable como parada previa a una inmersión más profunda o como complemento a la propia monografía de Deleuze, *El bergsonismo*.

Bergson siempre gustó de considerarse heredero de la tradición filosófica francesa, caracterizada según él por expresarse en el lenguaje de todo el mundo y no en una jerga especializada («operación que acaba a menudo por encerrar en términos artificialmente compuestos ideas incompletamente digeridas»), por su proximidad a la ciencia experimental, por su gusto por la observación interior (es decir, por la psicología) y por su desconfianza respecto a las «grandes aventuras dialécticas». Ello se traduce en un estilo cautivador, que además de por su bella factura y fluidez expositiva destaca por la sencillez de su terminología y el continuo uso de imágenes y ejemplos. El Nobel de Literatura no le fue dado por casualidad.

Con ello, sin embargo, no pretendemos decir que Bergson sea un autor *fácil*: como con todos los grandes filósofos, es necesaria una larga camaradería para llegar a apreciar la verdadera profundidad de los problemas y soluciones que plantea. A cambio, se sea o no bergsoniano, siempre es posible regresar a él para obtener inspiración y admirar el modo en que se insinúa toda una pluralidad de prolongaciones de su filosofía que tan solo dejó esbozadas.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Bergson	**Historia, pensamiento y cultura**
1859. Nace en París el 18 de octubre.	**1859.** Darwin publica *El origen de las especies.* Napoleón III vence a Austria en Italia.
	1860. Fechner publica *Elementos de psicofísica.* Clausius y Lord Kelvin establecen las dos primeras leyes de la termodinámica.
	1862. Spencer publica *Los primeros principios.* Bismarck es nombrado primer ministro de Prusia.
	1865. Mendel publica sus trabajos sobre genética.
1870-71. Ingresa en el Liceo Condorcet. Internado en París mientras su familia se traslada a Londres.	**1870-71.** Guerra franco-prusiana. Fin del Segundo Imperio Francés y comienzo de la Tercera República. Proclamación del Imperio alemán. Comuna de París.

Vida y obra de Bergson

1877. Premiado en el Concurso General de Matemáticas.

1878. Ingresa en la Escuela Normal Superior, sección letras.

1882. Profesor de liceo en Angers.

1883. Profesor de liceo y universidad en Clermont-Ferrand. Estudio introductorio a *Extractos de Lucrecio.*

1888. Profesor de liceo en París. Defensa de sus dos tesis doctorales, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (publicada un año después) y *El concepto de lugar en Aristóteles.*

1892. Boda con Louise Neuburger.

Historia, pensamiento y cultura

1877. Boltzmann expresa matemáticamente el principio de Carnot-Clausius (entropía).

1881. Ribot publica *Las enfermedades de la memoria.*

1885. Nietzsche termina de publicar *Así habló Zaratustra.* Teoría de Herz sobre las ondas electromagnéticas.

1888. Guillermo II, emperador de Alemania.

1889. Exposición Universal de París. Doctrina de la neurona de Ramón y Cajal.

1890. Caída de Bismarck. William James publica los *Principios de psicología.*

Vida y obra de Bergson | **Historia, pensamiento y cultura**

1893. Nace su hija Jeanne Adèle el 16 de marzo.

1894. Engels publica el tercer volumen de *El capital*. Comienzo del caso Dreyfus.

1896. Publica *Materia y memoria.*

1898. Profesor en la Escuela Normal Superior.

1899. Freud publica la *Interpretación de los sueños.*

1900. Cátedra de Filosofía Antigua en el Colegio de Francia. Publica *La risa.*

1900. Mueren Nietzsche y Ravaisson. Teoría cuántica de Max Planck. De Vries, Correns y von Tschermak redescubren las leyes de Mendel, origen de la genética.

1901. Miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

1903. «Introducción a la metafísica».

1904. Cátedra de Filosofía Moderna en el Colegio de Francia.

1905. Weber publica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Teoría de la relatividad especial de Einstein.

1907. Publica *La evolución creadora.*

1910. Muere William James.

1911. Conferenciante en Bolonia, Oxford, Londres y Birmingham.

Vida y obra de Bergson	Historia, pensamiento y cultura
1913. Conferenciante en Columbia, Princeton y Harvard. Presidente de la Sociedad para la Investigación Psíquica.	**1913.** Russell y Whitehead terminan de publicar los *Principia mathematica*. Proust publica *A la sombra de las muchachas en flor*.
1914. Miembro de la Academia Francesa.	**1914-1918.** Primera Guerra Mundial.
1916. Conferenciante en la Residencia de Estudiantes de Madrid.	**1916.** Teoría de la relatividad general de Einstein.
1917-18. Misiones diplomáticas en Estados Unidos.	**1917.** Entrada de Estados Unidos en la guerra. Revolución de octubre y victoria bolchevique en Rusia. Lenin publica *El estado y la revolución*.
1919. Publica *La energía espiritual*. Miembro del Consejo Superior de Instrucción Pública.	**1919.** Tratado de Versalles. Fundación de la III Internacional con sede en Moscú.
	1920. Inauguración de la Sociedad de Naciones con sede en Ginebra.
1921. Se retira de la docencia.	**1921.** Wittgenstein publica el *Tractatus Logico-Philosophicus*.
1922. Polémica con Einstein. Publica *Duración y*	**1922.** *La mentalidad primitiva* de Lévy-Bruhl. Muerte de Marcel

Vida y obra de Bergson	Historia, pensamiento y cultura
simultaneidad. Presidente del Comité Internacional para la Cooperación Intelectual.	Proust. Llegada al poder de Mussolini.
1925. Dimite de sus cargos públicos.	**1925.** Heisenberg enuncia el principio de incertidumbre.
	1927. Heidegger publica *Ser y tiempo.*
1928. Recibe el Premio Nobel de Literatura.	**1929.** Crisis en Wall Street.
1930. Gran Cruz de la Legión de Honor.	
1932. Publica *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*	**1933.** Ascenso al poder de Hitler.
1934. Publica *El pensamiento y lo moviente.*	**1936.** *Tiempos Modernos* de Chaplin. *Juan de Mairena* de Machado. Comienzo de la Guerra Civil española.
	1939. Comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Muere Freud.
1941. Muere el 3 de enero de un enfriamiento pulmonar.	**1941.** Operación Barbarroja. Ataque a Pearl Harbor.

ÍNDICE DE NOMBRES Y OBRAS

BERGSON

El inaferrable fantasma de la vida

Henri Bergson (1859-1941) osó plantar la bandera de la metafísica, tal vez por última vez, en mitad de aquellos fenómenos que la ciencia era incapaz de esclarecer, como la interacción cuerpo-mente, la memoria o las causas de la variación genética. Allí donde los filósofos habían hecho del tiempo una degradación de la eternidad o una forma de nuestra sensibilidad, él lo ubicó como principio absoluto del método filosófico, haciendo de la intuición un «pensamiento en duración». Pero la aportación bergsoniana no acaba ahí. Su insólita concepción diferenciante del tiempo lo ubica como un referente absoluto de la filosofía continental de la segunda mitad del siglo xx, que no ha dejado de retomar cuestiones, como la superación de la condición humana y de la pareja sujeto-objeto, que Bergson abordó de forma ya clásica. En él el viejo espiritualismo francés, heredero de la sutileza de Pascal y vigorizado con la fuerza del romanticismo alemán, se sacude la pereza y se sumerge de lleno en el estudio de la ciencia a fin de arrebatarle sus armas al enemigo positivista, que amenazaba con reducir la conciencia a un mero adorno cerebral.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

